Phil Lin

Bruhle

556

<366035351600 11

Bayer. Staatsbibliothek

Lehrbuch
der
Geschichte der Philosophie
und
einer kritischen Literatur
derselben.

Sechster Theil.

Erste Hälfte.

von
Johann Gottlieb Buhle

Nova fundamenta jaciuntur: nova nomina, exstinctis prioribus, aut in accessionem validioris conversis, oriuntur.
Seneca.

Bayerische Staats-
bibliothek

Göttingen,
bey Vandenhöck und Ruprecht
1800.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Nachricht.

Da wegen unvorhergesehener Hindernisse der Druck des sechsten Theiles des Lehrbuchs der Geschichte der Philosophie, worin diese bis auf die neuern Zeiten herabgeführt werden sollte, nicht vor der Ostermesse beendigt werden konte; so wird hier einstweilen die erste Hälfte desselben geliefert, welcher die zweyte nebst der Vorrede zu diesem Theile, und einem Register über das ganze Werk demnächst folgen soll, da der Druck ununterbrochen fortgesetzt wird.

Geschichte

der

Philosophie.

Sechster Theil.

Geschichte der Philosophie.

Sechster Theil.

Achtzehnter Abschnitt.

Geschichte der Philosophie im Mittelalter.

Dritte Epoche

der scholastischen Philosophie bis auf die Wiederherstellung der classischen Literatur um die Mitte des funfzehnten Jahrhunderts.

Fortsetzung.

§. 848.

Je allgemeinere Ausbreitung die scholastische Art zu philosophiren erlangt hatte, und je länger und mannichfaltiger die Beschäfftigung ihrer Anhänger mit denselben ontologischen und theologischen Problemen gewesen war; desto weniger Mittel hatten die spätern unter ihnen, sich in ihrer Art besonders auszuzeichnen. So berühmt daher auch mehrere Scholastiker in der

zweyten Hälfte des vierzehnten und im Anfange des funfzehnten Jahrhunderts bey ihren Zeitgenossen waren; so wenig Eigenthümliches und Merkwürdiges hat doch die Geschichte der Philosophie von ihnen auch als Scholastikern zu erzählen. Es näherte sich die Periode, wo der menschliche Geist, der bisherigen Richtung müde, in welcher er vergeblich seine Kräfte abgestumpft und erschöpft hatte, sich nach einer freyern, fruchtbarern, seiner Natur, Bestimmung und Würde angemessenern Speculation sehnte. Zu den letzten berühmtern Scholastikern in der Epoche, da ihre Art zu philosophiren noch die allgemein herschende war, ob sie gleich schon hier und dort von einzelnen Köpfen mit Kühnheit und Energie angefochten zu werden anfieng, gehörte zuvörderst Peter d'Ailly (Petrus de Alliaco). Er ward zu Compiegne im J. 1350 von sehr dürftigen Eltern gebohren, und erhielt seinen ersten Unterricht in dem Navarrischen Collegium zu Paris, wo er wegen seiner Armuth ein Mitglied einer sogenannten Burse war. Sein Fleiß und seine Kentniße erwarben ihm im J. 1380 die höchste akademische Würde in der Theologie, ein Canonicat, und vier Jahre darauf eine Lehrstelle der Theologie im Navarrischen Collegium, welchem Amte er eine Zeitlang mit hohem Ruhme vorstand. Durch seine lebhafte Vertheidigung der unbefleckten Empfängniß der

Jung-

Jungfrau Maria setzte er sich in ein solches Ansehn, daß er 1389 zum Kanzler der Universität Paris, und von dem Könige von Frankreich Carl VI zum Hofprediger erwählt ward. Er ward als Gesandter an Benedict XIII geschikt, um sich mit diesem zu berathschlagen, wie die Streitigkeit in der Kirche, da zwey Päbste damals auf die Regierung derselben Anspruch machten, gehoben werden könte. Zur Belohnung bekam er das Bisthum Cambray 1396, und 1410 den Cardinalshut. Er spielte in dieser Zeit auch bey den Kirchenversamlungen zu Pisa und Costniz eine ansehnliche Rolle. Sein Todesjahr ist ungewiß; wahrscheinlich, wenigstens nach den meisten Zeugnißen, fällt es in's Jahr 1425. Von seinen Zeitgenoßen empfieng er die Ehrentitel des Adlers von Frankreich und des unermüdeten Hammers aller derer, die von der Wahrheit abwichen. In Ansehung seines literarischen und philosophischen Charakters wurde er besonders wegen seiner tiefen Kentniß der Logik und der Mathematik gerühmt. Auch war er der Astrologie eifrig ergeben. Von seinen Schriften sind seine Commentare zum Magister sententiarum, und zu den Aristotelischen Büchern über die Seele am bekantesten.

Bruckeri Hist. crit. philos. T. III. p. 857.

§. 849.

Was die Philosophie des Peter d'Ailly betrifft, so weit sie historisch merkwürdig ist, so dürfte seine Bestimmung des Grades der Gewißheit der menschlichen Erkentniß einer Auszeichnung werth seyn. Er behauptete die Gewißheit der menschlichen Erkentniß nicht so unbedingt, wie die meisten Scholastiker vor ihm und zu seiner Zeit, die hierin der Peripatetischen Denkart folgten; sondern er hatte schon von den Zweifeln der Akademiker, doch noch nicht der Pyrrhonisten, eine Notiz, und ward durch diese zu Beschränkungen jener Behauptung veranlaßt. Die Gewißheit der Erkentniß selbst erklärte er für einen nicht irrigen Beyfall, welchen der Verstand einer Erkentniß gebe, ohne daß auch eine Furcht des Irrthums statt fände, und zwar, soferne jener Beyfall durch natürliche Gründe hervorgebracht werde, denen der Verstand nicht widerstehen könne. Peter nahm an, daß sowohl vom ersten Grundsatze einer Erkentniß, als auch von andern Sätzen Gewißheit möglich sey. Er schloß dieses theils daraus, daß mit Aufhebung aller möglichen Gewißheit eines ersten Grundsatzes auch die Möglichkeit aller zuverlässigen Wissenschaft aufgehoben werden würde, welchem doch die Existenz der Mathematik mit unleugbarer Evidenz widerspreche; theils daraus, daß es bündige

Fol-

Folgerungen aus dem Grundsatze gebe. Auch von andern Sätzen ist Gewißheit möglich, wie von dem Satze, daß man existire, weil dieses von uns unmittelbar mit Gewißheit erkannt wird. Hingegen in Ansehung der Erkentniß der Sinnengegenstände kann es keine strenge Evidenz derselben geben. Nicht nur verändern sich die Empfindungen nach der Beschaffenheit der Sinnenorgane, ihres Verhältnißes zu den Objecten, und des Medium's, wodurch sie den Eindruck von diesen empfangen; sondern es läßt sich auch denken, daß Gott die wirklich existirenden Aussendinge vernichtete, und uns dennoch die Empfindung derselben ließe. Das Letztere ist eine ähnliche Idee mit der, welche in der Folge Carresius mit seiner Hypothese der Assistenz Gottes verband, nur daß dieser nicht an die Vernichtung der wirklichen Aussendinge durch die Gottheit dachte. Inzwischen wollte doch Peter auch die gänzliche Trüglichkeit der Sinnenerkentniß nicht zugeben. Angenommen, daß der Naturlauf derselbe und Gottes Einwirkung auf denselben sich gleich bliebe, würde auch eine zuverlässige Erkentniß der Natur möglich seyn. Denn wenn dies vorausgesetzt wird, so ist ein objectiver Grund der Ueberzeugung da, daß die Dinge wirklich ausser uns existiren, die wir empfinden. Peter kannte offenbar einerseits die ältere Skepsis gegen die Gewißheit der Erkentniß, und andererseits

seits die Natur des Erkentnißvermögens selbst viel zu wenig, um in dieser Untersuchung zu einem irgend befriedigenden Resultate zu gelangen.

Petrus de Alliaco in Mag. sent. I init. Argentor. 1490. Vergl. Tiedemann's Geist der speçul. Philos. B. V S. 286.

§. 850.

Auch in der rationalen Theologie neigte sich Peter auf die Seite der Skeptiker. Er bezweifelte die Bündigkeit der Beweise, welche damals für das Daseyn Gottes vorgebracht zu werden pflegten, und zog daraus die Folgerung, daß sich dasselbe überhaupt nicht aus unwiderleglichen Gründen darthun lasse, wiewohl es immer Gegenstand eines vernünftigen Glaubens bleibe. Den Aristotelischen Beweis, daß die Weltbewegung eine letzte unbewegliche Ursache haben müsse, verwarf er deßwegen, weil die Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe von Ursachen nicht erweislich sey, und auch ein Kreislauf der Ursachen statt finden könne. Er leugnete ferner den Beweis aus der Nothwendigkeit eines ersten Anfanges der Dinge; denn auch diese Nothwendigkeit sey unerweislich

lich. Den Satz, daß alles Entstandene aus etwas Anderem entstanden seyn müsse, der bey jenem Beweise zum Grunde liegt, nahm er nicht für so evident an, wie er gewöhnlich aufgenommen wird. Etwas kann aufhören ohne äussere Ursache; so, meynte Peter, könne auch wohl Etwas ohne äussere Ursache anfangen, sobald nur das Hinderniß seiner Existenz aufhöre. Da sich nun das Daseyn Gottes nicht beweisen läßt, so gilt eben dasselbe auch von der Einheit Gottes. Man muß aber vernünftigerweise die letztere glauben, so wie das Erstere. Wird das Daseyn Gottes vorausgesetzt; dann läßt sich auch wohl die Einheit desselben beweisen. Gott, schloß Peter in diesem Falle, ist vollkommner, als alles ausser ihm; würden also mehr Götter existirend gedacht, so würde es mehr vollkommenste Wesen geben, deren eines doch immer vollkommner, als das andere wäre, was sich widerspricht. Daß, wenn mehr Götter möglich wären, eine unendliche Zahl von Göttern gedacht werden könne, worauf man sich gewöhnlich zum Beweise der Einheit Gottes berief, leugnete Peter. Es lasse sich nehmlich nicht beweisen, daß eine Gattung, auch wenn sie in ihren Individuen sich vervielfältigen ließe, nicht auch eben so gut auf eine gewiße Zahl von Individuen beschränkt seyn könne. Bey vorausgesetztem Daseyn Gottes behauptete Peter

auch, daß der Wille desselben durch keine Ursache bestimt werde. Denken, Wollen und Existenz sey in der Gottheit identisch, und so wenig die Existenz Gottes eine äussere Ursache hat, so wenig ist auch der Wille Gottes von einer solchen abhängig.

Bey der Kritik der damals gangbaren Beweise für das Daseyn Gottes hatte Peter von Ailly in Ansehung des erstern insofern Recht, daß die Vernunft eben so viel Grund hat, eine erste Bewegursache anzunehmen, als einen endlosen Fortgang der Bewegursachen zu statuiren; daß also die Aristotelische Demonstration ungültig ist, weil sich auch das Gegentheil demonstriren läßt, und keine Demonstration die andere schlechthin ausschließt. Was er gegen den zweyten Beweis vorbringt, ist Sophisterey. Wenn ein entstandenes Ding Ding dadurch zu entstehen anhebt, daß ein äusseres Hinderniß der Existenz wegfällt, so schließt das Daseyn des Hindernißes als eines solchen schon die Existenz deßen in sich, was dadurch gehindert wird. Auf diese Art könte also ein entstandenes Ding nicht erst zur Existenz gelangen. Aus dem Begriffe Gottes als des vollkommensten Wesens folgt nicht nothwendig, daß er vollkomner, als alles andere sey. Es könten mehrere gleich vollkomne Wesen neben einander existiren. Der Einwurf gegen die Möglichkeit einer endlosen Zahl von Göttern, wenn mehr als Einer angenommen würden, ist ungültig.

Eine

Eine Gattung kann freylich in der Wirklichkeit auf eine bestimte Zahl von Individuen eingeschränkt seyn; das Gegentheil hiervon läßt sich nicht erweisen; allein die Unmöglichkeit einer endlosen Zahl von Individuen kann eben so wenig erwiesen werden. — Bey der Behauptung, Gottes Wille werde durch keine Ursache bestimt, verwechselte Peter eine äussere Ursache mit einem innern Vernunftgrunde. Daraus daß jene bey der Gottheit fehit, fließt nicht, daß sie ohne allen innern Vernunftgrund will und handelt. Wollte man dies behaupten, so würde Gott zu einem mit blinder Kraft und ganz zufällig handelnden Wesen gemacht werden. — *Petrus de Alliaco* in Mag. sent. I q. 3.

§. 851.

Ein anderer berühmter Scholastiker des funfzehnten Jahrhunderts war **Dominicus aus Flandern.** Er gehörte zum Dominicanerorden, war Lehrer der Theologie und Philosophie zu Bologna, und starb im J. 1500. Er war ein eifriger Thomist, der die Behauptungen seines philosophischen Ahnherrn lebhaft gegen die Scotisten vertheidigte, und die Widersprüche in denselben theils zu erklären, theils durch subtilere Distinctionen zu lösen suchte. Seine Untersuchun-

suchungen betreffen daher auch meistens dieselben Gegenstände, die den Thomas vorzüglich beschäfftigt hatten. Beyde Parteyen, sowohl die Scotisten als die Thomisten, erkannten das Ding für das Problem der Metaphysik, und waren hierin den Aristotelischen Grundsätzen gleich getreu. Aber das Ding mußte in einer andern Bedeutung verstanden werden, soferne es auch von der Gottheit gelten sollte; und in einer andern, sofern es sich nach seinen Prädicamenten lediglich auf die Geschöpfe beziehen ließ. Die Scotisten behaupteten, daß das Ding bloß in der erstern Bedeutung der Gegenstand der Metaphysik seyn müsse, indem sonst noch eine höhere Untersuchung erfodert und vorausgesetzt werde, welche die Prädicate Einheit, Wahrheit und Güte, die doch auch dem Dinge, sofern es der Gottheit und den Geschöpfen zugleich zukomme, beygelegt werden müßten, erkläre. Gegen diese Behauptung machte Dominicus Einwürfe. Der Zweck der Metaphysik sey, die Principien und Gründe des Dinges aufzufinden. Das absolute Ding, welches auch von der Gottheit gelte, habe aber dergleichen nicht; denn sonst müßten sie von Gott selbst anerkannt werden, was ungereimt sey. Ferner wäre alsdenn das Gedankending ein Gegenstand der Metaphysik, was nicht seyn könne, da das reelle Ding und das Gedankending nicht ein gemeinschaftliches

Sub=

Subject derselben Wissenschaft abgeben mögen. Dominicus nahm also das Ding nach den zehn Prädicamenten für den Stoff der Metaphysik an. Er stieß hierbey gleich auf eine Schwierigkeit, daß dasselbe an sich nicht definirt werden könne, und gleichwohl als Subject einer Wissenschaft definirt werden müsse, weil ohne Definition des Gegenstandes auch keine Definition der Beschaffenheiten desselben möglich sey. Die Unmöglichkeit einer Definition des Dinges im strengen Sinne nach Geschlecht und Differenz gab er zu; er glaubte aber diesen Mangel in dem gegenwärtigen Falle auf eine andere Art ersetzen zu können, indem man das Ding nach den wesentlichen Modis, oder nach den Causal und Finalursachen definire, oder auch bloß diejenigen Merkmale angebe, die den vornehmsten und meisten unter ihm begriffenen Gegenständen zukämen. Eine andere Schwierigkeit, die bey der obigen Bestimmung des Stoffes der Metaphysik eintrat, übersah Dominicus ganz. Es wurde nehmlich dadurch die Lehre von der Gottheit ganz von dem Gebiete der Metaphysik ausgeschlossen. Er war also inconsequent, da er dennoch die Lehre von den reinen Substanzen, und den Prädicaten des Dinges, das auch von der Gottheit gilt, Einheit, Wahrheit und Güte, mit in der Metaphysik abhandelte. Bey seinen Einwürfen gegen die Scotisten,

tisten, die oben erwähnt sind, verwechselte er das Realprincip mit dem Erkentnißprincipe. Das absolute Ding hat kein Realprincip; aber die Metaphysik kann wohl ein Erkenntnißprincip desselben bestimmen, und auch die Gottheit kann dieses haben. Der zweyte Einwurf entsprang aus einem logischen Irrthume des Dominicus. Das Ding kann überhaupt nur, sofern es gedacht wird, Gegenstand einer Wissenschaft seyn. Es ist also falsch, daß das reelle und das Gedankending nicht den Stoff einer und derselben Wissenschaft ausmachen könten.

Dominici de Flandria Quæst. in Metaphys. Aristotelis (Colon. 1621) lib. 1. quæst. 1. art. 7. Vergl. *Bruckeri* Hist. crit. philos. T. III. p. 867. Tiedemann's Geist der speculativen Philos. B. V. S. 300. ff.

§. 852.

Wird nun das Ding im Sinne des Dominicus als Object der Metaphysik betrachtet, so entsteht die Frage: wiefern die Substanz, das Accidens, Gott und die Geschöpfe Dinge zu nennen seyen? Man hatte immer schon behauptet, daß sie alle nicht im streng-

sten

sten Verstande Dinge heißen könten. Als Grund der Behauptung führt D. insbesondre an, daß Substanz und Accidens durchaus heterogen seyen, kein Merkmal mit einander gemein hätten, und nicht in einander verwandelt werden könten. Dominicus erwiederte, daß dieser Grund nicht gültig sey. Substanz und Accidens haben zwar keine gemeinsame Materie, kommen aber doch in dem logischen Begriffe des Dinges mit einander überein. Auch finde zwischen Substanz und Accidens doch immer eine allgemeine Aehnlichkeit statt; sie verhielten sich zu einander, wie Ursache und Wirkung, und seyen also insoferne einander ähnlich. Dazu komt, daß sich oft von Accidenzen auf die Substanz schließen läßt, welches bey der angenommenen strengen Heterogeneität nicht möglich seyn würde. Auch könten beyde nicht in dieselbe Wissenschaft gehören, wenn sie durchaus nichts gemeinsames hätten. Sollten nun Substanz, Accidens, Gott und die Geschöpfe Dinge seyn, und nicht etwa bloß uneigentlich so genannt werden, so erhob sich die Frage: ob sie auch auf gleiche Weise und im strengsten Sinne für Dinge genommen werden könten? Die Thomisten entschieden diese Frage verneinend gegen die Scotisten, welche sie bejahten. Ihre Gründe waren: Die Substanz wäre dann nicht die höchste Gattung, sondern es müsse eine noch höhere Gattung ge-

ben; und diese sey doch unmöglich. Ferner: Gott müsse alsdenn nicht einfach seyn, weil er etwas enthielte, was er mit den übrigen gemein hätte, und etwas, wodurch er sich von denselben unterscheide. Sie stellten also die seltsame Behauptung auf, die Substanz, das Accidens, Gott und die Geschöpfe seyen nur analogisch mit einander Dinge, also wären sie im Verhältnisse zu einander Dinge weder ganz im eigentlichen, noch auch ganz in uneigentlichem Verstande. Als Dinge enthielten sie zwar alle etwas Gemeinsames; aber dies sey sich nicht in allen gleich. So heiße das Accidens ein Ding, weil es der Substanz als einem Dinge zukomt, und das Geschöpf heiße Ding, weil es durch die Gottheit hervorgebracht sey. Diese Raisonnements sind offenbare Logomachieen.

Dominicus de Flandria quæst. in Arist. Metaph. I quæst. 1. art. 1. sq. cf. in Metaph. IV quæst. 2. art. 2. sq.

§. 853.

Eine ähnliche spitzfindige Untersuchung des Dominicus, die ebenfalls durch seinen Vorgänger Thomas veranlaßt wurde, betraf die Ver-

Verschiedenheit und die Mehrheit. Die Verschiedenheit ist Ursache der Theilung, und folglich auch der Mehrheit. Das erste Ding ist Eins; dieses wird durch die Negation vom Undinge unterschieden; diese Unterscheidung, die aus der Negation entspringt, theilt auch die einfachen Dinge, und bewirkt die Mehrheit derselben. Wo verschiedene Dinge sind, sind also nicht allemal mehrere, ausser soferne sie verschieden gedacht werden, wie das Ding und das Unding; wo mehr Dinge sind, sind aber immer verschiedene. Man könte die Mehrheit das Princip der Verschiedenheit, und die Verschiedenheit das Princip der Mehrheit nennen. Den Grund der numerischen Verschiedenheit der Objecte zum Unterschiede von der generischen und specifischen fand Dominicus in den Accidenzen der Objecte; denn die generische Verschiedenheit sollte auf der Materie, und die specifische auf der Form beruhen. In Ansehung der Verschiedenheit selbst aber nahm er vier Gattungen derselben an. Sie kann eine wesentliche, reale, formale und logische seyn. Die erstern schließen die folgenden in sich, nicht aber umgekehrt die folgenden die erstern. Was wesentlich verschieden ist, ist auch reell u. w. verschieden, aber was reell verschieden ist, ist darum nicht wesentlich verschieden. Zwey Menschen sind reell verschieden, aber nicht wesentlich, soferne sie zu Einer Gattung gehören.

Alle reell verschiedene Dinge sind auch formell verschieden, nicht umgekehrt. Wahr und gut sind formell verschieden, aber nicht reell, indem beyde als Eigenschaften an demselben Dinge haften. Endlich was formell verschieden ist, ist auch logisch verschieden, nicht umgekehrt. Der logische Unterschied wird wieder zwiefach bestimmt, entweder als unmittelbar so in den Objecten gegründet, wie er gedacht wird (distinctio rationis ratiocinabilis) oder als nicht so in den Objecten gegründet (distinctio rationis ratiocinantis). Der Sinn dieser Distinction des logischen Unterschiedes soll wohl der seyn, daß der leztere bald als zugleich formell, reell und wesentlich, bald aber auch bloß logisch seyn kann. Der formale Unterschied ist wieder zwiefach, entweder formal und real, wie Mensch und Pferd, oder formal und logisch, wie Wahrheit und Güte. Der erstere dieser Unterschiede wird in zwey Unterarten gesondert: a) formal und specifisch und wesentlich verschieden, wie es Engel sind, oder b) formal und real verschieden, aber nicht specifisch, wie die Seelen. Jeder wesentliche Unterschied ist zugleich specifisch; aber nicht jeder formale ist es. Der reelle Unterschied ist dreyfach: a) reell und materiell, wie Mensch und Pferd; b) reell und wesentlich, sobald eine specifische Verschiedenheit statt findet; c) reell durch den contradictorischen Gegensatz, wie Ding und Unding; d) reell durch Privation, wie

wie Blindheit und Sehkraft. Der wesentliche Unterschied endlich wird getheilt in den schlechthin wesentlichen, wenn von dem Einen in der Definition des Andern gar nichts enthalten ist, und den bedingt wesentlichen, wenn von dem Einen in der Definition des Andern etwas begriffen ist. Auf diese weitläufige und mit manchen überflüßigen Gliedern überladene Eintheilung beziehen sich nun auch die Regeln, welche Dominicus für die Beurtheilung der Verschiedenheit der Dinge angiebt, die aber nicht alle wirklich gültig sind, so wie es die obige Eintheilung nicht immer ist. Z. B. zwey Dinge, deren Eines ohne das Andere entsteht und vergeht, sind wesentlich verschieden. Eine numerische Verschiedenheit folgt hieraus allerdings, aber keine wesentliche; denn das Wesen der Dinge könte doch einerley seyn. Eben so ungültig ist folgende Regel: Dinge, die sich von einander trennen lassen, die eines durch das andere erzeugt werden, die generisch oder specifisch verschieden sind, sind wesentlich verschieden.

Dominicus de Flandria in Arist. Met. V q. 9. art. 8.

§. 854.

Die Relationen unterschied Dominicus in reelle und bloß logische. Jene sind diejenigen, deren Subjecte selbst reell und von einander reell verschieden sind; diese diejenigen, von deren Subjecten beydes nicht gilt. Er nahm ausserdem noch eine Art der Relationen an, die zwischen jenen beyden gleichsam in der Mitte liegt, wo entweder eines der relativen Subjecte nicht reell, oder nicht reell von dem andern verschieden ist. Zu den wirklich reellen Verhältnißen gehören halbe und ganze, große und kleine Objecte; denn hier sind die Objecte wirklich vorhanden und wirklich von einander verschieden. Zu der Art, die weder eigentlich reell, noch auch bloß logisch sind, gehören die Verhältniße zwischen Ding und Unding, Gattung und Art u. w. Gerade diese letztere Art der Relationen, welche Dominicus anzunehmen genöthigt war, und mit welcher sich doch kein bestimter Begriff verbinden ließ, zeigte, daß man die Lehre von den Relationen überhaupt noch aus dem unrichtigen Gesichtspuncte betrachtete, so lange man den Grund der Relation nicht bloß in dem Denkacte, sondern auch in den Objecten suchte. Daß die Relation bloß etwas logisches sey, suchten die Thomisten durch folgende Gründe zu widerlegen. Die Relation steht unter den Prädicamenten (des

Ari-

Aristoteles), unter welchen das bloß logische Ding nicht steht; sie ist also auch etwas Reelles. Ferner die Beziehungen der Objecte auf einander; z. B. der Ursache auf die Wirkung, bestehn, auch ohne daß sie von uns gedacht werden; sie können demnach nicht bloß Gedankendinge seyn. Soferne aber manche Verhältniße offenbar bloß logische sind, ließen die Thomisten sie auch dafür gelten, und machten eben deßwegen die obige Eintheilung der Verhältniße überhaupt. Wurde inzwischen die Realität der Verhältniße behauptet, so fragte es sich, was denn der Grund der Relationen im Objecte sey? Dominicus antwortete: Ein bloß logisches Verhältniß, z. B. wenn das Ding in Beziehung zu sich selbst gedacht wird, kann sich unmittelbar auf die Substanz gründen. Ein reelles Verhältniß aber kann sich nur mittelbar auf die Substanz gründen durch ein Accidens, welches folglich als der Grund des Verhältnisses im Objecte zu betrachten ist. Nun war aber wiederum die Frage: Ist das Verhältniß von seinem Grunde (fundamento) reell verschieschieden? Dominicus klagt über die Schwierigkeit dieser Frage, beruft sich auf die Verschiedenheit der Meynungen darüber, und erkennt dem den Preis der Weißheit zu, der im Stande wäre, sie befriedigend aufzulösen.

Dominicus de Flandria in Arist. Metaph. V quaest. 16. art. 13 sq.

§. 855.

Um zu zeigen, wie die Spitzfindigkeit im Distinguiren nach und nach von den Scholastikern immer weiter in's Abentheuerliche und Lächerliche getrieben wurde, mögen hier auch noch die Erörterungen des Dominicus vom Unterschiede des Dinges und seines Wesens, vom Wesen des Accidens, und vom Verhältniße desselben zur Substanz Platz finden. Die Scotisten erklärten den Unterschied zwischen dem Dinge und seinem Wesen, oder dem, was in der Definition von ihm ausgesagt wird (quod quid est, et id cujus est) mit Recht für bloß logisch. Die Thomisten hingegen als dem Realismus ergeben nahmen ihn für reell in solchen Substanzen, die aus Materie und Form beständen; bey denen aber, welchen bloße Form zukomme, finde zwischen dem Dinge und seinem Wesen gar kein Unterschied statt. Nun gieng aber die Untersuchung noch weiter. Man fragte: ob den Individuen ein eigenthümliches von dem der Gattung verschiedenes Wesen zukomme? Dies bejahten die Scotisten, wie wenigstens Dominicus versichert, ungeachtet man es

kaum

kaum hätte vermuthen sollen; dagegen leugneten es die Thomisten. Die Scotisten gründeten sich darauf, daß die Natur der Individuen eine andere, als wie die der Gattung sey; daß das Wesen der Substanzen identisch sey mit seinem Subjecte, und sonach jedes Individuum ein eigenthümliches Wesen haben müsse. Die Thomisten führten für ihre Behauptung an, daß, wenn die Individuen eine von den Gattungen wesentlich verschiedene Natur haben sollten, sie auch eine eigene Definition haben müßten, was doch nicht der Fall sey; jedem Individuum müßten ferner alsdenn zwey verschiedene Naturen zukommen, und die niedrigsten Gattungen würden noch weitere Differenzen herabwärts haben müssen. Die Wahrheit war hier auf der Seite der Thomisten. Uebrigens gab diese Untersuchung zu den lächerlichsten Beyspielen Veranlassung, wie: ob dieser Gabriel die Gabrielität (sein Wesen) sey? In Ansehung des Wesens des Accidens waren die Scotisten und Thomisten ebenfalls mit einander im Widerstreite. Nach jenen existirt ein zwiefaches Seyn in einem Andern, ein wirkliches und ein mögliches (wozu in dem Andern nur das Vermögen vorhanden ist). Daß das Accidens nun immer in einem andern Subjecte wirklich sich befinden müsse, gehöre nicht nothwendig zum Wesen desselben. Es brauche aber auch in dem andern Subjecte nicht einmal

das Vermögen dazu nothwendig vorhanden zu seyn. Jedoch waren die Scotisten in diesem letztern Puncte nicht ganz mit einander einig. Dominicus nahm an, es sey dem Accidens nicht wesentlich, in einem andern Subjecte seyn zu können, weil sich auch ohnedem das Accidens denken lasse, und es nicht zur Definition desselben gehöre; aber es sey doch ein wesentlicher und natürlicher Modus des Accidens. Er gerieth indeßen hier in einen offenbaren Widerspruch mit seinen anderweitigen das Accidens betreffenden Behauptungen, nach welchen von demselben ohne die Substanz, der es inhärirt, gar kein Begriff möglich ist.

Dominicus de Fl. in Arist. Metaph. VII q. 10. art. 1. sq. — Eine besondre Ursache zu diesen Subtilitäten der Scholastiker lag in dem Zustande der damaligen kirchlichen Dogmatik. Daß die Accidenzen seyn könten, ohne in einem andern Subjecte zu seyn, schien z. B. nothwendig erwiesen werden zu müssen, wegen der Lehre von der Transsubstantiation. Die Accidenzen des Brodtes mußten sich im Leibe Christi befinden ohne wahres Brodt.

§. 856.

Ungleich mehr noch als die beyden vorher genannten verdient unter den Scholaſtikern dieſer Epoche Aufmerkſamkeit Raymund de Sabunde oder Sabeyde. Von ſeinen Lebensumſtänden weiß man nichts weiter, als daß er Doctor der Philoſophie und Medicin, und Lehrer, hernach Rector der hohen Schule zu Toulouſe war. Er ſchrieb ein Buch über die natürliche Theologie in den Jahren 1434—1436, das erſte dieſes Namens, welches damals ſehr berühmt war, und in ſeiner Art ſich vor den in dieſem Fache gangbaren philoſophiſchen Schriften auf's vortheilhafteſte auszeichnete. Es unterſchied ſich von dieſen nicht nur durch die beobachtete Methode; denn Raymund trägt ſeine Ideen in einem fortlaufenden Zuſammenhange vor, nicht, wie es Mode war, ſo, daß er Gründe und Gegengründe nach Quäſtionen zuſammenſtellt, und durch Diſtinctionen entſcheidet; ſondern auch durch den Inhalt und die ganze Behandlung der Gegenſtände ſelbſt. Inzwiſchen iſt doch ſeine ſogenannte natürliche Theologie nichts weniger als eine ſolche, die dem modernen Begriffe dieſer Wiſſenſchaft entſpräche, von welchem Raymund nur gewißermaßen eine entfernte Ahndung hatte; ſondern es kommen auch ſolche Lehren darin vor, die zur poſitiven kirchlichen

Dogmatik gehören, wie die Lehren von der Dreyeinigkeit, der Erlösung u. a. Daß Raymund diese Lehren zur natürlichen Theologie rechnete, ist freylich um desto auffallender, da er die zwey verschiedenen Hauptquellen der Erkentniß von Gott, Welt und Menschen, die Natur und die Offenbarung, so sorgfältig trennte. Er erklärte nehmlich ausdrücklich, die Natur sey keiner Misdeutung und keiner Verfälschung ausgesetzt; die Offenbarung aber, ungeachtet sie ursprünglich den Menschen von Gott mitgetheilt worden sey, habe viele menschliche Zusätze erhalten; man müsse also die Theologie der Vernunft nicht aus der Offenbarung ableiten, vielmehr solle jene dienen, die Offenbarung zu erläutern und zu bestätigen. Man war aber damals schon zu sehr daran gewöhnt, auf die verschiedene Erkentnißquelle kirchlich dogmatischer Lehren und philosophischer insoferne keine Rücksicht zu nehmen, daß man nicht wenigstens jedem Widerspruche unter ihnen so sehr als möglich auszuweichen gesucht hätte, und hieraus dürfte es auch zu erklären seyn, warum Raymund die kirchlich dogmatischen Lehren ebenfalls auf dem Wege der Naturerkentniß einsehen zu können meynte. Uebrigens nahm er auch die natürliche Theologie in einem sehr weiten Sinne, und fast mit der Metaphysik überhaupt identisch.

S. *Raymundi de Sabunda* Theolog. nat. Argentin. 1496. Eine franzöſiſche Ueberſetzung dieſes Werks findet ſich auch in den Eſſays de *Montaigne*. Vergl. Tiedemann's Geiſt der ſpecul. Philoſ. B. V. S. 290 ff.

§. 857.

Raymund von Sabunde brachte mehrere neue Beweisarten für das Daſeyn Gottes vor. Erſtlich: Die Grade der Vollkommenheit, welche die Dinge beſitzen, ſind ſehr verſchieden. Im Allgemeinen kann man als ſolche unterſcheiden Exiſtenz, Leben, Empfinden, und Denken, zwiſchen welchen noch unendlich viele Mittelgrade ſind. Einigen Weſen kommen einzelne dieſer Grade zu; anderen mehrere zugleich; und im Menſchen ſind ſie alle mit einander verbunden. Nun hat der Menſch ſeine Vollkommenheiten weder von ſich ſelbſt, noch von einem geringern Weſen, als er iſt, empfangen. Es muß alſo ein höheres Weſen exiſtiren, welches die verſchiedenen Grade der Vollkommenheit austheilt und anordnet; denn daß die Dinge ſelbſt ſie ſich zugetheilt, und die Austheilung angeordnet haben ſollten, iſt unmöglich. Jenes Weſen wäre aber über alle

Din-

Dinge und die Grade ihrer Vollkommenheit erhaben, es wäre der Geber und Anordner aller Vollkommenheit, die in den Dingen ist, und also selbst das vollkommenste Wesen oder Gott. Zweytens: Der Mensch ist frey; er erwirbt sich durch seine Handlungen Verdienst, oder zieht sich eine Schuld zu, und dadurch wird er der Belohnung oder der Strafe fähig. Andere Menschen haben kein Recht, das moralische Urtheil über ihn zu fällen, und dem gemäß ihm Belohnungen oder Strafen zuzuerkennen. Es muß also ein höchster moralischer Richter existiren, und dieser ist Gott. Raymund zog zur Bestätigung oder Erläuterung dieses Beweises auch noch eine sonderbare Analogie herbey. Für die sichtbaren Dinge giebt es ein Auge; für die denkbaren einen Verstand; es muß also auch für Wesen, die der Belohnung oder Strafe fähig sind, einen Belohner und Bestrafer geben. Die Gültigkeit dieses Beweises hängt davon ab, daß die Freyheit des Menschen als entschieden vorausgesetzt wird, so wie die moralische Nothwendigkeit von Belohnung und Strafe für gute oder böse Handlungen ausser den natürlichen Folgen derselben.

Raymund de Sabunda Theol. nat. tit. 1. sq. tit. 82 sq.

§. 858.

§. 858.

Die Gottheit kann nur einzig seyn; denn die Ordnung in der Natur bedarf nur Eines Wesens als ihres Grundes, und ist auch nur durch Ein Wesen möglich. Jene Ordnung zeigt sich aber in der Natur unverkennbar; die Dinge stehen in einem regelmäßigen Verhältnisse verschiedener Grade der Vollkommenheit zu einander, und auch in einem regelmäßigen Verhältnisse gegenseitiger Wirksamkeit, indem z. B. die Elemente zur Erhaltung der Pflanzen, diese zur Erhaltung der Thiere, und diese wie jene zur Erhaltung der Menschen abzwecken. Die Einzigkeit Gottes ist auch eine Folge seiner Allmacht. Vermöge dieser kann er Alles andere vernichten. Mehr Götter müßten gleich ewig seyn, könten einander nicht vernichten, und wären also auch nicht allmächtig. Gott ist auch unendlich. Für diese Eigenschaft desselben führt Raymund folgenden Beweis. Selbst die Menschen sind der Möglichkeit nach unendlich; sofern sie sich in's Unendliche vervielfältigen können. Auch die übrigen Dinge können sich der Möglichkeit nach in's Unendliche vermehren. Gott ist aber über den Menschen und alle Dinge erhaben. Er muß also in der Wirklichkeit unendlich seyn, weil er es sonst nicht mehr als der Mensch und die übrigen Dinge seyn würde.

Oder:

Oder: Gott ist wirklich alles, was er der Möglichkeit nach seyn kann; das heißt: er ist unendlich. Ein anderer Beweis, welchen R. für die Unendlichkeit Gottes vorträgt, ist dieser: Gott hat alles, was er ist, oder alles seine Eigenschaften nur durch sich selbst, und von keinem andern Wesen ausser ihm. Es kann also auch für dieselben nichts geben, wodurch sie eingeschränkt würden. Gott ist höchst einfach. Denn er hat seine Existenz nicht von aussen empfangen; diese komt ihm also nicht zu, wie ein Prädicat einem Subjecte; es kann also in ihm durchaus keine Mehrheit, Zusammensetzung oder Verschiedenheit seyn. Gott ist ewig und nothwendig. Denn er ist das absolute Seyn, dem das Nichtseyn schlechthin widerspricht. Da er nicht durch das Nichtseyn beschränkt wird, so ist er auch deßwegen unendlich. Alle Grade des Seyns sind in ihm enthalten; es ist folglich in ihm kein Vermögen, keine Möglichkeit der Veränderung; er ist das wirklichste, vollkommenste und thätigste Wesen. Da Gott das absolute Seyn ausdrückt, und alles Nichtseyn ausschließt, so sind auch alle Dinge in Gott, und es kann ausser ihm schlechterdings nichts Existirendes gedacht werden. Bey dieser Folgerung fühlte sich gleichwohl Raymund durch seine Schlüße in einen Widerspruch verwickelt. Wie können die Geschöpfe in der einfachen Gottheit

ent-

enthalten, und dennoch von ihm verschieden seyn? Raymund wich der Schwierigkeit so aus, daß er den Geschöpfen ein eigenes und von Gott verschiedenes Seyn einräumte. Dieses Seyn aber ist in Gott, sofern es in dem göttlichen Seyn seinen Grund hat, und das Urbild oder die Idee des Geschöpfes im göttlichen Verstande existirt. Auf diese Art erklärt sich zugleich die Schöpfung aus Nichts. Die Welt muß aber von Gott zu einem Zwecke geschaffen seyn. Dieser Zweck kann nicht in irgend einem Bedürfnisse liegen, da Gott keines Dinges bedarf und nichts ausser ihm ist; er liegt also in Gott selbst; es ist seine Güte, vermöge deren er auch Daseyn ausser sich mittheilen wollte. Diese Güte Gottes als den Zweck der Schöpfung weiß aber der Mensch unter allen Geschöpfen allein zu erkennen; er kann also auch allein seinen Wohlthäter preisen; die übrigen Geschöpfe vermögen dies nicht; sie sind also sämtlich um des Menschen willen hervorgebracht. Dies wird auch durch die Erfahrung bestätigt. Es ist kein Ding in der Welt vorhanden, wovon der Mensch nicht irgend einen Nutzen zu ziehen im Stande wäre. Die Elemente dienen zu seiner unmittelbaren Erhaltung; die Pflanzen und Thiere zur Nahrung des Körpers; andere Dinge zur Beschäfftigung des Erkentnißvermögens und zum Vergnügen der Seele, damit der Mensch bey Betrachtung

so

so mannichfaltiger seiner Bestimmung untergeordneter Geschöpfe seinen Vorzug einsehe und sich deßen freue. Gott ist auch ein lebendes und denkendes Wesen. So wie das Seyn vor dem Nichtseyn hergeht, weil sonst überhaupt nichts seyn oder werden könte, so geht das Leben vor dem Nichtleben her, weil nie aus dem Nichtleben das Leben werden könte. Beyde also, das Seyn wie das Leben, müssen ewig seyn. Und da sie also beyde mit einander nothwendig verbunden sind, so ist auch das höchste ewige Wesen ein nothwendiges Wesen. Auf gleiche Weise thut Raymund dar, daß Gott ein empfindendes Wesen ist. Gott macht alles Seyn aus; das Empfinden aber ist eine Art des Seyns, und kann folglich der Gottheit nicht fehlen; auch geht das Empfinden nothwendig vor allem Nichtempfinden her. Hieraus fließt denn auch, daß Gott denkt. Das Denken ist eine der vollkommensten Arten des Seyns; es ist das Edelste im Menschen, und kann also noch weniger der Gottheit mangeln. Gott ist endlich ein geistiges und kein körperliches Wesen. Es ist in ihm keine Zusammensetzung, kein Unterschied zwischen Subject und Prädicat; er kann also nicht Körper seyn. Ferner Gott ist lebend; Leben und Körper aber sind verschieden, weil es auch leblose Körper giebt, und belebte Körper das Leben wieder verlieren können. Der lebende Körper

ist

ist doch auch immer zusammengesetzt, und da in Gott keine Zusammensetzung ist, so ist auch das Leben desselben nicht mit Körperlichkeit verknüpft.

Raymundi de Sabunda Theol. nat. tit. 4. sq. — Neuheit und Scharfsinn kann man dieser Deduction des Raymund von den göttlichen Eigenschaften nicht absprechen; wohl aber gebricht es ihr an Bündigkeit nnd Evidenz. Erstlich sein Beweis der Einzigkeit Gottes aus der Weltordnung und der Allmacht setzt voraus, daß die Systeme des Fatalismus und Casualismus bereits als ungültig dargethan, und auch die Allmacht erwiesen sey: denn die Einzigkeit aus der Allmacht beweisen, ist ein Beweis im Cirkel. Zweytens gegen den Beweis der wirklichen Unendlichkeit Gottes aus der möglichen unendlichen Vervielfältigung der Dinge streitet, daß mit jener die letztere ausgeschlossen wäre, und umgekehrt mit dieser jene ausgeschlossen ist; denn mit einer möglichen Unendlichkeit kann keine wirkliche bestehn. Auch ist die mögliche Unendlichkeit der Geschöpfe ein sich selbst widersprechender Begriff, insofern diese nur eine Endlosigkeit ausdrückt, aber nie wirkliche Unendlichkeit werden kann, da doch alles Mögliche als solches muß wirklich werden können. Die mögliche Unendlichkeit der Geschöpfe und die wirkliche Unendlichkeit sind demnach Begriffe, die sich gar nicht auf einander be-

ziehen lassen, so daß man aus jener auf diese in Ansehung des Verhältnißes der Geschöpfe schließen könte. Auch würde die Unendlichkeit der göttlichen Eigenschaften nicht nothwendig daraus folgen, daß Gott durch sich selbst, und ausser ihm nichts vorhanden ist; denn es läßt sich nicht die Unmöglichkeit erweisen, daß die göttlichen Eigenschaften einen Grund der Beschränkung in sich selbst enthielten. Drittens: Die Einfachheit Gottes schließt Raymund aus der bloßen Existenz desselben, woraus sie nicht folgt. Aus dem Seyn eines Dinges fließt nicht nothwendig die Einfachheit seines Wesens. Viertens: Soferne Gott als das bloße Seyn gedacht wird, schließt er freylich Zufälligkeit, Endlichkeit, Veränderlichkeit, und jedes Vermögen etwas zu werden, was er noch nicht ist, aus. Aber daß Gott das bloße Seyn sey, ist auch hierbey eine unerwiesene Voraussetzung. Es streitet hiergegen, daß es doch ein Werden in der Welt giebt, und daß dieses ebenfalls seinen Grund in Gott haben müsse. Daher geräth auch Raymund in die Verlegenheit, daß er nachher Alles was ist als in Gott vorhanden annehmen, und dennoch den Geschöpfen ein von Gott verschiedenes Seyn beylegen muß, ohne den Widerspruch, der hierin liegt, auflösen zu können. Auch nimt er verschiedene Arten und Grade des Seyns an, die in dem absoluten Seyn gegeben seyn sollen, ohne daß doch dieses weniger absolutes Seyn wäre. Mit der Annahme der Platonisch Alexandrinischen

nischen Vorstellungsart von den Ideen der Dinge im göttlichen Verstande ward den Schwierigkeiten nicht abgeholfen; vielmehr wurden diese dadurch größer und verwirrter. Die Erklärung der Möglichkeit der Schöpfung aus Nichts, die K. hierauf gründet, ist also auch nur erschlichen. Fünftens: Daß die Gottheit die Dinge nur hervorgebracht habe, um ihr Seyn mitzutheilen, ist ein eben so unbegreiflicher als unbefriedigender Endzweck, der der Schöpfung beygemessen wird. Er ist unbegreiflich, weil Gott schon das unendliche Seyn ist, und also nicht eingesehen werden kann, wie Gott das Seyn mittheilen könne, und wie er durch seine Güte dazu bewogen werden möge. Er ist unbefriedigend, weil in der bloßen Mittheilung des Seyns kein Grund liegt, warum es mitgetheilt wird. Daß der Mensch der Endzweck der Schöpfung sey, wie K. annahm, beruhte auf einer mangelhaften Naturkenntniß, bey der die Einwürfe nicht einleuchteten, die sich hiergegen erheben. Sechstens: Daß Gott Leben, Empfindungs- und Denkkraft habe, verträgt sich nicht mit der absoluten Einfachheit des Seyns; obgleich man wohl sieht, wie K. gedrungen würde, ihm diese Prädicate beyzulegen. Auch läßt sich dabey, besonders in Ansehung des Empfindens, Veränderlichkeit und Wechsel in der Zeit nicht von Gott ablehnen.

§. 859.

Durch manche Ereignisse, welche eine grössere Aufklärung herbeyführten und mächtig beförderten, wurde endlich die Auctorität der Scholastik, die sie sich so allgemein erworben und so lange behauptet hatte, erschüttert, und nach und nach bis auf wenige Spuren ganz vertilgt. Eine umständlichere Darstellung jener Ereignisse und ihrer Wirkungen wird der folgende Abschnitt enthalten. Schon mit dem Anfange des vierzehnten Jahrhunderts begann der Streit gegen die Scholastik, und zur Zeit der Reformation im Anfange des sechszehnten Jahrhunderts war der Sieg ihrer Gegner entschieden. Die Reformation selbst war es, welche durch ihre Folgen diesen Sieg, zum mindesten in den Ländern, wohin sie sich verbreitete, vollenden half. Indessen war die scholastische Art zu philosophiren auf den Schulen und Universitäten des abendländischen Europa zu herschend geworden; sie war auch zu sehr mit dem Interesse der Dogmatik der katholischen Kirche und dadurch der Hierarchie selbst verwebt; als daß nicht auch noch späterhin nach der Zeit der Reformation in den Ländern, in welchen sich der Katholicismus erhielt, oder welche von dem Lichte der Aufklärung, das zuerst von Italien aus leuchtete, wenig oder gar keine Strahlen auffiengen, die Scholastik ihr Ansehn bewahrt

hätte.

hätte. Es fanden sich hier auch noch Männer, die den berühmtern Scholastikern der frühern Zeit mit allem Rechte an die Seite gesetzt werden dürften, und eben so gut Anspruch auf ein Andenken in der Geschichte der scholastischen Philosophie hätten, wie diese. Da gleichwohl die Philosophie als Wissenschaft von ihren Bemühungen keinen irgend beträchtlichen Gewinn einerndtete, so können sie hier füglich mit Stillschweigen übergangen werden. Nur Einer von diesen spätesten Scholastikern mag hier noch als der letzte charakterisirt werden, sofern sich in ihm alle Talente, Vorzüge und Fehler eines echten Scholastikers vereinigten, und seine Werke in ihrer Art ebenfalls Epoche gemacht haben. Dieser ist Franciscus Suarez. Er war gebohren zu Grenada in Spanien im J. 1548 aus einem edlen Geschlechte. Er hatte sich anfangs dem Studium der Jurisprudenz gewidmet, trat aber hernach in den Jesuitenorden, und wurde dadurch zum Studium der Philosophie und Theologie veranlaßt. Er lehrte in der Folge die Theologie zu Segovia, Rom und Salamanca. König Philipp II ernannte ihn hierauf zum Lehrer auf der Universität zu Coimbra. Hier erlangte er durch seine Lehren und Schriften, besonders durch seine so oft gedruckten Disputationes metaphysicae, einen ausserordentlichen Ruhm. Obgleich Anhänger der scholastischen Art zu philosophiren

hatte er doch schon auch von dem Wiederaufleben der alten classischen Literatur einen bessern Geschmack gewonnen, der sich nicht nur in seiner reinern lateinischen Schreibart und lichtvollern Anordnung der Ideen, sondern auch in seiner philosophischen Beurtheilung der von seinen Vorgängern unter den Scholastikern bearbeiteten metaphysischen Gegenstände verräth. Er starb im J. 1617.

Bruckeri Hist. crit. philos. T. IV. P. I p. 137.

§. 860.

Suarez hat zuvörderst über den Gegenstand der Metaphysik, die Theile dieser Wissenschaft, und die Art der Verbindung derselben mit andern Disciplinen, eine weitläufige Untersuchung angestellt. Er hat hierbey zugleich die verschiedenen Meynungen geprüft, die über diesen Punct schon unter den arabischen und hernach unter den scholastischen Philosophen obwalteten. Einige der erstern nahmen bloß die Gottheit als Object der Metaphysik an, der Aristotelischen Lehre gemäß, in welcher auch eigentlich Metaphysik nur Theologie hieß, ob-

wohl

wohl dieſelbe mit ontologiſchen Lehren verbunden war. Gerade aber, weil die Metaphyſik ſich auch auf die Ontologie erſtreckte und erſtrecken mußte, war jener Begriff von ihr zu enge, und ward mit Recht vom Suarez verworfen. Auf gleiche Weiſe misbilligte er mehr andere Meynungen, wie die des Averrhoes, daß nur die Subſtanz im ſtrengen Sinne, das immaterielle Ding, unter deßen Begriff Gott und die Geſchöpfe gehören, das Object der Metaphyſik ſey; denn das immaterielle Ding war doch immer nur eine beſondere Gattung von Dingen. Die Behauptung des Dominicus aus Flandern fehlte von der entgegengeſetzten Seite, daß nur das endliche, oder das endliche materielle Ding der Gegenſtand der Metaphyſik ſey. Buridan hatte die Subſtanz überhaupt, abſtrahirt vom Materiellen und Immateriellen, vom Endlichen und Unendlichen, zum Objecte der Metaphyſik erhoben. Hier war aber die Subſtanz überhaupt ein bloßes Gedankending. Man konte bey dieſer ganzen Unterſuchung entweder das Ding in der allgemeinſten Bedeutung, wo es auch das Gedankending und das Accidens unter ſich befaßt; oder bloß das reelle Ding mit Einſchluße des accidentellen nur mit Vorbeylaſſung des Gedankendinges, als Object der Metaphyſik anſehn. Das Erſtere ließ ſich dadurch rechtfertigen, daß die Metaphyſik nicht

bloß die Dinge selbst, sondern auch ihre Unterschiede kennen lehren soll. Das Andere dadurch, daß den Gedankendingen die Realität fehlt, und sie insoferne nicht Objecte einer Wissenschaft seyn können. Suarez verwarf auch diese beyden Meynungen; die letztere aus dem angeführten Grunde; die erste deswegen, weil das Accidens für sich genommen nicht Ding sey, es also auch keine Definition und wissenschaftliche Erkentniß von ihm geben könne. Er selbst entschied dahin, das wirklich Existirende als solches, das reelle Ding, ist allein Gegenstand der Metaphysik, und die Accidenzen und Gedankendinge kommen in derselben nur in Betrachtung, um die eigenthümlichen Merkmale des Reellen besser aufzuhellen und zu unterscheiden. Damit aber nach dieser Voraussetzung die Metaphysik doch nicht als bloße Ontologie erschiene, und Gott und die immaterielle Substanz nicht von ihr ausgeschlossen würden; so behauptete Suarez auch, daß die Metaphysik sich nicht bloß auf die Betrachtung des bloß realen Dinges als solchen einschränke, sondern daß sie zugleich alle Vollkommenheiten des Seyns in Erwägung ziehe, und sonach auch sich mit der Lehre von dem vollkommensten Dinge beschäfftige. Es war übrigens eine natürliche Folge, daß, wenn man das Ding im allgemeinsten Sinne der Metaphysik zum Grunde legte, diese alsdenn auch als alle übri-

gen

gen Disciplinen enthaltend, und mit denselben Eine Wissenschaft ausmachend vorgestellt werden konte; denn sowie das Ding überhaupt untersucht wurde, konte und mußte es auch bis zu seinen niedrigsten Gattungen und Verschiedenheiten herab untersucht werden. Aegidius de Colonna hatte sogar dies ausdrücklich behauptet, und Anton von Mirandula hatte alle Wissenschaften für Theile einer einzigen und für identisch mit der Metaphysik überhaupt erklärt. Es war diese Vorstellungsart um so mehr zu entschuldigen, da man bis auf die neuesten Zeiten den eigenthümlichen Charakter der Metaphysik und ihr Verhältniß zu den übrigen Disciplinen verkant hat. Suarez fühlte den Unterschied zwischen der Metaphysik und andern Disciplinen, ohne sich doch denselben in seinem Grunde deutlich machen zu können. Er berief sich also auf die Verschiedenheit der Methode, welche bey der Mathematik und Physik statt fänden, und um deren willen sie nicht als Theile der Metaphysik und mit derselben zu Einer Wissenschaft gehörig betrachtet werden könten; auch auf das allgemeine Urtheil, das jene Disciplinen von dieser scheide, von welcher gemeinen Unterscheidung er aber den Grund hätte aufsuchen sollen, den er nicht anzugeben wußte. Suarez beschränkte deßwegen die Metaphysik bloß auf solche Wesen als Objecte derselben, die unter dem Begriffe des Dinges ständen,

bey denen aber durchaus keine weder empfindbare noch intelligible Materie vorkomme. Man sieht also, er hielt mehr durch einen Vernunftinstinct geleitet, als durch deutliche Einsicht aus Gründen, das Uebersinnliche als Object der Metaphysik fest, und fehlte nur darin, daß er demselben eine absolute Realität beylegte, die doch nichts weiter, als Etwas Logisches ist. Unter der intelligibeln Materie scheint er sich das, was wir reine Anschauung nennen, gedacht zu haben, so daß lediglich das einfache Ding in den Bezirk der Metaphysik von ihm aufgenommen wurde. Hierdurch glaubte Suarez nun auch Mathematik und Physik von der Metaphysik nach einem festen Kriterium unterscheiden zu können. Die Mathematik hat zwar nicht das Sinnlich materielle zum Gegenstande: allein doch das Intelligibel materielle, die Ausdehnung, welche, so abstract sie auch immer vorgestellt werden mag, doch immer nur als Etwas Körperliches vorgestellt werden kann. Die Physik beschäfftigt sich zwar nicht mit den individuellen, aber doch mit materiellen Dingen. So bleiben für die Metaphysik die Lehren bloß von den Dingen übrig, die ohne Materie gedacht werden können; d. i. die Lehren von der unendlichen und endlichen Substanz, von dem unerschaffenen und erschaffenen Dinge, vom Lebenden und Denkenden überhaupt, von den immateriellen

oder erschaffenen Geistern überhaupt, vom nothwendigen und zufälligen Dinge, von Substanz und Accidens (aber immer ohne Materie gedacht), von Ursache und Wirkung u. w. Die Lehre von der vernünftigen Seele, ungeachtet sie immateriell ist, rechnete Suarez zur Physik, weil die Seele doch in wesentlicher Beziehung zur Materie stehe. Ob die allgemeinen Principien auch der materialen Dinge in die Metaphysik aufgenommen werden könten und müßten, darüber war Suarez nicht ganz mit sich einig. Indessen gab er zu, daß die Metaphysik die allgemeinen Principien aller Wissenschaften, und folglich auch der Disciplinen von materiellen Dingen enthalten müsse, und daß die Bestimmung der Principien materieller Dinge nöthig sey, um die immateriellen zu erklären.

Franc. Suarez Disp. Metaph. T. I. Disp. 1. (Mogunt. 1605).

§. 861.

Als Theile der Metaphysik hatten Einige unter den ältern Scholastikern angenommen die all-

allgemeine Philosophie, oder die Lehre vom Dinge überhaupt, ferner die Lehre von den endlichen Geistern, und die Lehre von Gott. Suarez erklärte sich gegen diese Eintheilung, behauptete, daß die Metaphysik nur Eine Wissenschaft sey und keine Theile zulasse. Es war dies ein leerer Wortstreit, der daher rührte, wie man die Einheit der Wissenschaft und den Begriff der Theile derselben verstand. Auch war Suarez bey seiner Behandlung der Wissenschaft selbst gezwungen, zwey Theile derselben zu unterscheiden: einen, welcher die Dinge überhaupt, und einen andern, welcher die besondern Gattungen derselben, namentlich die immateriellen Dinge, betrachtete. Den Zweck und Nutzen der Metaphysik setzte er theils darin, daß sie durch Aufklärung des Wesens, der Eigenschaften und Gründe der Dinge das Verstandesgeschäfft zur höchsten Vollkommenheit erhebe, und insoferne ihr eigener Zweck sey; theils darin, daß sie allgemeine Grundsätze für andere Wissenschaften liefere. Um den Begriff des Dinges darzulegen, gieng er von der Fixirung der Wortbedeutung aus. Das Ens wird bald als Particip des Wortes Esse genommen, und da bedeutet es das wirklich Existirende überhaupt (existens actu), bald als Substantiv, und da bedeutet es das Wesen der Dinge, die existiren oder existiren können. Der erstern Bedeutung nach

ist

ist ein Ding etwas, das wirklich existirt; der andern nach etwas, dem ein reelles, nicht erdichtetes Wesen zukomt, und das also wirklich existiren kann. Das Wesen ist das erste und innerste Grundprincip aller Eigenschaften und Thätigkeiten eines Dinges; oder auch dasjenige, was durch die Definition eines Dinges ausgesagt wird; oder auch dasjenige, was man zuerst bey einem Dinge denkt, was das Seyn desselben constituirt. Enthält dieses Wesen keinen innern Widerspruch, oder erkennt es der Verstand als nicht bloß erdichtet, oder ist es das erste Princip wirklicher Handlungen, so ist es reell. Sehr verschiedenartige Merkmale des Dinges in seiner allgemeinsten Bedeutung das Wort genommen, wurden hier vom Suarez unter einander geworfen. Es kann einem Dinge der innere Widerspruch fehlen und dennoch ist es erdichtet; auch ist zwischen dem Principe der Thätigkeit eines Dinges und dem Principe seiner Qualitäten noch ein wesentlicher Unterschied. Suarez selbst stieß auch sehr bald auf die Differenz des möglichen und des wirklichen Dinges, die sich schon in jenen von ihm angegebenen Merkmalen des Dinges überhaupt ankündigte. Er warf die Frage auf, ob beyde, das mögliche und das wirkliche Ding, sich unter einem gemeinschaftlichen höhern Begriffe des Dinges vereinigen ließen? welche

Frage er bejahend entschied, ohne doch diesen höhern Begriff anzugeben.

Franc. Suarez Disputatt. Metaph. T. I. Disp. 2.

§. 861.

War man darin einig, der Begriff des Dinges sey das höchste Allgemeine, so erhob sich das Problem: wie nun dieser Begriff des Dinges in allen Differenzen der unter ihm enthaltenen Dinge vorkomme? Die erste dem Dinge überhaupt untergeordnete Gattung der Dinge entsteht durch Differenzen. Da aber diesen Differenzen der Begriff des Dinges überhaupt doch wiederum gemeinschaftlich ist; wodurch können sie sich von einander selbst unterscheiden? Und sie unterscheiden sich doch wirklich, indem eine nicht die andere ist. Weil sie nicht durch das Ding selbst unterschieden werden, so müssen sie durch etwas Anders verschieden seyn, folglich durch eine neue Differenz. In diesem Falle sind sie aber nicht die ersten und obersten Differenzen; und da sich bey diesen dieselbe Frage erneuern läßt, so würde die Reihe der immer höhern Differenzen in's Unendliche fortgehn, ohne daß man zuletzt auf erste

und

und oberste Differenzen zurück käme. Es scheint also nichts übrig zu bleiben, als daß man zuletzt Differenzen annimmt, denen der Begriff des Dinges nicht mehr gemeinschaftlich ist. Suarez, der dieser Folgerung vorbeugen wollte, meynte, die Differenzen der ersten dem Dinge überhaupt untergeordneten Gattungen der Dinge wären nicht durch neue Differenzen, sondern durch sich selbst von einander unterschieden. Es bildeten sich hier vier ontologische Parteyen, deren jede das Problem auf eine eigene Art zu lösen suchte. Die erste behauptete, der Begriff des Dinges überhaupt sey kein Abstractum von den niedern Gattungen der Dinge, und sey von diesen gar nicht abgesondert, was offenbar der Natur des logischen Bewußtseyns widerspräch. Die andere behauptete, dasjenige, was in den niedern Gattungen der Dinge den Begriff des Dinges überhaupt einschränke, sey nichts Reelles und Positives, sondern eine bloße Negation; was sich ebenfalls mit der Beschaffenheit der untergeordneten Begriffe von den Dingen nicht vertrug. Die dritte nahm an, daß das Ding in den niedern Gattungen durch einen positiven Zusatz eingeschränkt werde; die Zusammensetzung sey aber keine reelle, sondern eine metaphysische. Hier blieb unbegreiflich, wie die Zusammensetzung von etwas Reellem mit dem Dinge überhaupt möglich sey, ohne daß das Reelle ein Ding sey, und wie sich

auf

auf eine andere Art ein Sinn mit jener Zusammensetzung verknüpfen lasse. Die vierte Partey endlich nahm an, der Begriff des Dinges überhaupt sey ein allgemeiner Begriff; in den untergeordneten Gattungen der Dinge werde dieser bloß entwickelt und verdeutlicht, ohne daß darum der Begriff weniger einfach bliebe; sie erklärte also die Differenzen bloß für etwas logisches. Zu dieser Partey gesellte sich Suarez. Die Schwierigkeit bey der Meynung derselben war nur, daß dadurch die Verschiedenheit der Dinge in etwas logisches verwandelt wurde, was der Erfahrung gemäß nie zugegeben werden konte. Bey der ganzen Untersuchung ward der Fehler begangen, daß man das Ding an sich sowohl mit der Erscheinung, als mit dem logischen Denkacte, identisch nahm; denn dadurch sah man sich in die Verlegenheit gesetzt, bald die Erscheinung oder das logische Ding dem Dinge an sich, bald dieses jenen aufzuopfern. Das logische Ding ist nichts weiter als die Form der Einheit im Begriffe von Etwas. Das Ding an sich objectiv liegt bey der Erscheinung zum Grunde; aber die Erscheinung giebt ihm seine mannichfaltigen Modificationen, und erzeugt, wenn der logische Begriff des Dinges auf sie bezogen wird, die Begriffe der verschiedenen Gattungen und Arten der Dinge.

Franc. Suarez Disp. Metaph. disp. 2.

§. 863.

Eine mit der vorherigen verwandte Frage war, ob man einem Dinge wirkliche Beſchaffenheiten beylegen könne? Sind ſie wirkliche Beſchaffenheiten, müſſen ſie auch Dinge ſeyn; denn was nichts iſt, kann nie wirklich ſeyn. Sind ſie aber Dinge, ſo können ſie nicht Beſchaffenheiten ſeyn; denn als Dinge exiſtiren ſie ſchon für ſich, und unterſcheiden ſich durch nichts von dem Dinge, deßen Beſchaffenheiten ſie ſeyn ſollen. Es wurden hier von den Scholaſtikern verſchiedene Auswege genommen, da doch das Ding nicht ſeine eigene Beſchaffenheit ſeyn kann. Einige leugneten geradezu, daß die Beſchaffenheiten Dinge ſeyen, und erklärten dieſelben für bloße Negationen; was ſchlechthin ungereimt war. Andre nahmen zwar die Realität der Beſchaffenheiten an, meynten aber, daß ſie demungeachtet als Beſchaffenheiten eines Dinges gedacht werden könten, ohne übrigens begreiflich zu machen, auf welche Weiſe. Suarez glaubte einen Mittelweg einſchlagen zu können. Er erklärte die Beſchaffenheiten theils für bloße Negationen, theils für Beziehungen auf etwas äuſſeres Objectives, das

innerlich und seiner Natur nach sich nicht vom Dinge unterscheide. Bey dieser Bestimmung kehrte aber die Frage wieder zurück: ob die Beziehungen Dinge seyen oder nicht, und es blieben dieselben Schwierigkeiten, man mochte diese Frage bejahend oder verneinend beantworten. Die Scholastiker und Suarez sahen hier nicht ein, daß der ganze Unterschied zwischen dem Dinge und seinen Beschaffenheiten eine nothwendige Folge eines Denkgesetzes im Verstande sey, nach welchem kein Subject ohne Merkmale, und kein Merkmal ohne ein Subject, welchem es inhärirt, gedacht werden kann; daß also das Ding und seine Beschaffenheiten im Verstande wirklich unterschieden werden und unterschieden werden müssen; daß hingegen objectiv und unabhängig von dem Verstandesgesetze der Unterschied in Ansehung der Realität unbestimbar ist, indem dem Dinge so gut Realität zugeschrieben werden muß, wie der Beschaffenheit. Die Frage aber, wie sich das Ding zu seinen Beschaffenheiten verhalte, kann nur in Beziehung auf die Verstandeserkentniß davon aufgeworfen werden, und in dieser Beziehung wäre es widersprechend, daß ein Ding aus Dingen bestehe, weil es Beschaffenheiten hat. Die Beschaffenheiten überhaupt nun führte Suarez auf drey Principien zurück, Einheit, Wahrheit und Güte; denn diese drey könten von jedem Dinge ausgesagt werden.

In

In Ansehung des obersten Princips der Erkentniß von Dingen war man ebenfalls streitig. Bald sollte es der Satz seyn: Ein Ding ist ein Ding, also der Satz der Identität; bald der Satz: Ein Ding ist entweder, oder es ist nicht, also der Satz der Ausschließung. Suarez wollte keinen von beyden für den obersten Grundsatz der Erkentniß gelten lassen, sondern stellte als solchen den Satz des Widerspruchs auf. Diejenigen, welche den Satz der Identität für den ersten Grundsatz annahmen, beriefen sich daranf, daß dieser nothwendig bejahend seyn, und die Bejahung vor der Verneinung hergehn müsse. Dann aber war nicht einzusehn, wie sich ein Princip der Verneinung aus dem Principe der Bejahung herleiten lasse. Daher war man auch auf das entgegengesetzte Extrem gefallen, und hatte den Satz der Verneinung zum obersten Principe erhoben. Hier war aber wiederum unbegreiflich, wie dem Principe der Verneinung das Princip der Bejahung untergeordnet seyn könne. Suarez stellte also mit Recht den Satz vom Widerspruch als den obersten auf, aus welchem jene beyden herzuleiten seyen.

Franc. Suarez dispp. metaph. disp. 3.

§. 864.

Sehr sorgfältig untersuchte auch Suarez ein anderes hierher gehöriges Problem: Ob ein Subject mehr Accidenzen haben könne, die bloß numerisch verschieden wären? Einige verneinten dieses. Derselbe Körper könne nicht zugleich verschiedene Figuren oder Farben haben. Man setzte dieser Behauptung entgegen, daß doch der Erfahrung nach Wärme und Trockenheit, Tugenden und wissenschaftliche Fertigkeiten, zugleich in der Seele seyn könten. Eine andere Partey meynte: Mehr Accidenzen derselben Gattung könten nicht zugleich in demselben Subjecte vorhanden seyn; denn wolle man etwa ein paar annehmen, so müsse man auch unendlich viele zugestehen. Hiergegen berief man sich auf die Relationen der Dinge und die verschiedenen Fertigkeiten und Thätigkeiten der Seele. Auch enthielt die Behauptung etwas Anderes, als wonach gefragt wurde. Eine dritte Partey nahm an, Accidenzen einer Gattung könten nicht vollendet in einem Subjecte seyn, aber wohl in unvollendeter Existenz (accidentia in actu incompleto). Hiergegen streitet ebenfalls die Erfahrung; es können mehr Töne zugleich gehört werden. Auch trifft die Behauptung den Gegenstand der Frage nicht. Eine vierte Partey behauptete, eigenthümliche Accidenzen (accidentia propria) kön-

könten nicht mehrere zugleich in einem Subjecte seyn, wohl aber solche, die auch andern Dingen gemeinschaftlich wären. So könne ein Holz von mehr Feuern zugleich gewärmt werden; es könten also mehr Wärmen in ihm existiren. Allein alle diese mehrere Wärmen machen doch in dem Dinge nur Eine Wärme aus, ob sie gleich von mehr Feuern herrühren. Eine fünfte Partey nahm an, Accidenzen, die ohne Veränderung entständen, könten mehr zugleich in demselben Subjecte seyn als bloß numerisch verschieden. Auch dem widerspricht die Erfahrung, da wir verschiedene Empfindungen genau von derselben Art zugleich haben können. Endlich behauptete eine Partey, welcher auch Suarez beystimte: Mehr numerisch verschiedene Accidenzen können nicht in demselben Subjecte seyn, weil diese Mehrheit überflüßig angenommen wird, und das Subject derselben nicht bedarf; wohl aber können mehr innerlich und specifisch verschiedene Accidenzen in einem Subjecte existiren. Der Fehler bey diesem ganzen Streite lag darin, daß man sich in Ansehung deßen, was numerisch verschiedene Accidenzen sind, nicht recht verstand, und daher sich auch in Ansehung des Zusammenseyns derselben in Einem Subjecte nicht vereinigen konte. Bloß numerisch verschiedene Accidenzen sind solche, deren Begriff derselbe ist, die aber eines ohne das andere vorgestellt werden. Sol-

len sie nun in Einem Subjecte vorhanden seyn, so lassen sie sich nicht eines ohne das andere vorstellen; es ist also auch nicht möglich, daß mehr numerisch verschiedene Accidenzen in Einem Subjecte seyn können; sondern wenn eine Mehrheit von Accidenzen statt finden soll, so müssen diese allemal specifisch verschieden seyn.

Franc. Suarez. Disp. metaph. disp. 5. s. 8.

§. 865.

In der Untersuchung der ontologischen Prädicate der Dinge bemühte sich Suarez auch, entweder die streitigen Meynungen mit einander auszugleichen, oder einer derselben entscheidende Gültigkeit zu verschaffen. So trat er gewißermaßen zwischen die Parteyen der Realisten und Nominalisten in die Mitte. Den Begriffen der Gattungen und Arten gab er einen objectiven Grund in der Natur, von welchem sie hergenommen wären. Die allgemeinen Dinge sind auch nicht reell von den Individuen abgesondert; denn sonst wären sie in diesen nicht innerlich und wesentlich vorhanden, welches sie doch seyn müssen; und es können auch keine allgemeine Dinge als solche, z. B.

keine Menſchen überhaupt, exiſtiren. Inſoferne war alſo Suarez auf der Seite der Realiſten. Die Meynung der Nominaliſten, daß die allgemeinen Dinge bloß erdichtete Namen und Wörter ſeyen, verwarf er auch ſchlechthin. Hingegen geſtand er ihnen zu, daß die Allgemeinheit nur den Dingen zukomt, ſoferne ſie gedacht werden, und als ſolche in den Dingen nicht wirklich anzutreffen ſey. Die Frage blieb alſo hier, inwiefern das Allgemeine als ſolches auch in den Individuen vorkomme? Die Verſchiedenheit der Meynungen über dieſen Punct, ſo wie ſie Suarez bey ſeinen Vorgängern darſtellt, ſcheint ein bloßer Wortſtreit geweſen zu ſeyn. Einige behaupteten, das Allgemeine habe die Allgemeinheit von ſich ſelbſt und behalte ſie auch in den Individuen. Dann wäre die Allgemeinheit auf der einen Seite der Individualität entgegengeſetzt, und auf der andern fiele ſie wieder mit der Individualität zuſammen. Die Frage blieb alſo bey jener Erklärung eigentlich ganz unbeantwortet. Andere ſagten, in den Individuen ſey etwas, daß mehrern gemein ſey, und den Verſtand veranlaſſe, das Allgemeine zu denken. Dieſe Erklärung war eben ſo im Cirkel abgefaßt, wie die vorherige, und iſt mit ihr dieſelbe. Danach war die Frage, was das mehrern Individuen gemeinſame und doch von ihnen als Individuen verſchiedene Etwas ſey, welches

den Begriff des Allgemeinen im Verstande erzeugt? Endlich eine dritte Erklärung, die Suarez auch annimmt, war, es komt in den Individuen etwas vor, worauf sich der Möglichkeit nach das Allgemeine gründet; dies Etwas wird aber erst durch den Verstand zum Allgemeinen erhoben. Diese Erklärung ist völlig dieselbe mit der zweyten, und also auch mit der ersten, wenn man von dem Unterschiede in den Worten abstrahirt. Es scheint übrigens bey dieser Erörterung nicht sowohl die Absicht des Suarez gewesen zu seyn, die verschiedenen Meynungen der Realisten und Nominalisten mit ihren Gründen einander entgegen zu stellen, als vielmehr, wie schon gesagt, einen Versuch zu machen, inwiefern sie in einem Resultate zu vereinbaren seyn möchten, da doch beyde Parteyen Gründe für sich hatten, und die Wahrheit vielleicht in der Mitte ihrer Vorstellungsarten lag.

Franc. Suarez. Disp. Metaph. disp. 6.

§. 866.

Auch die ontologische Lehre von den Unterschieden der Dinge, die bey seinen Vorgängern

gern so streitig gewesen war, suchte Suarez in's Reine zu bringen. Aller Unterschied ist entweder ein **realer** (distinctio realis), oder ein bloß **logischer** (distictio rationis). Der erste besteht darin, daß ein Ding eine bestimte Sache (res), und nicht eine andere ist. Diese Dinge können mit einander verbunden seyn, oder nicht; der erstere Fall ist z. B. bey Substanz und Accidenz, Materie und Form; der andere Fall bey verschiedenen Substanzen, oder Accidenzen verschiedener Substanzen. Die reelle Verschiedenheit läßt sich wieder in zwey Unterarten abtheilen: a) die positive, wenn beyde Dinge positiv sind; b) die negative, wenn das eine Ding positiv, das andere aber negativ ist. Der logische Unterschied zerfällt ebenfalls in zwey Unterarten. Er existirt nicht in den Dingen, sondern lediglich in unsern Begriffen; jedoch kann es entweder seyn, daß in den Dingen dazu ein Grund liegt; oder daß keiner dazu in den Dingen liegt. Im erstern Falle nennt es Suarez eine distinctio rationis ratiocinatae; im andern eine distinctio rationis ratiocinantis. Nun war man darüber sehr streitig, ob es ausser den angezeigten Unterschieden überhaupt noch einen gebe? Suarez und mehr seiner Vorgänger nahmen noch einen an, welchen sie den **modalen Unterschied** (distinctio modalis) nannten. Aber was für ein Begriff sollte mit diesem modalen Unterschiede verknüpft wer-

werden? Suarez erklärte sich hierüber so: Wenn zwey Begriffe in Ansehung ihrer Objecte und im Individuellen sich trennen lassen und einer ohne den andern in der Natur bleibt, so findet ein reeller Unterschied statt. Wäre hingegen die Trennung zwar möglich, ohne daß doch der eine Begriff ohne den andern nach der Trennung bestehn könte, so wäre der Unterschied ein modaler. Hierbey war aber doch immer noch nicht einzusehen, wie sich der modale Unterschied eigentlich von dem logischen unterscheide.

Fr. Suarez. Disp. Metaph. disp. 7.

§. 867.

Mit der Lehre vom Dinge überhaupt hieng die Untersuchung deßen, was metaphysische Wahrheit sey, genau zusammen. Die Scholastiker sahen wohl ein, daß diese weder bloß in den Dingen an sich selbst zu suchen sey, noch auch bloß im Verstande; aber in welcher Beziehung jene sowohl als dieser zu dem metaphysisch Wahren stehe, darüber war man sehr streitig. Die Thomisten erklärten das Metaphysisch Wahre für die absolute reelle Beschaffenheit

heit des wirklichen Dinges; denn die Dinge an und für sich müßten Wahrheit enthalten; sie unterscheide sich nur durch unsere Vorstellung derselben vom Dinge selbst. Diese Erklärung ward vom Suarez verworfen, weil die Wahrheit doch formal von dem Dinge und deßen Eigenschaften verschieden sey, und folglich keine reelle Beschaffenheit des Dinges selbst seyn könne. Worin bestand aber das Formale der Wahrheit in seiner Beziehung zu dem wirklichen Dinge? Nach Suarez bezieht sich die metaphysische Wahrheit (veritas transscendentalis) lediglich auf das wirkliche Ding selbst (entitatem realem rei); denn nur durch diese Beziehung könte sie reale Wahrheit seyn. Sie ist aber auch zugleich mit dem Begriffe einer Erkentniß oder Vorstellung des wirklichen Dinges, mit welcher dieses zusammenstimt, verbunden, so daß wir das Ding mit der Vorstellung vergleichen, und diese, falls wir jenes ihr gemäß finden, wahr nennen. Suarez erklärte demnach die Wahrheit als die Uebereinstimmung des Erkennenden und des Erkannten. Er folgerte aber aus dieser Erklärung zu viel. Jedes reelle Ding müsse auch ein wahres seyn, weil es seinem Wesen nach fähig ist, mit einem Verstande übereinzustimmen, und es kein Ding giebt, wovon sich das Gegentheil sagen ließe. Objectiv enthielt diese Erklärung nichts weiter, als daß jedes reelle Ding ein Ding seyn müsse;

daß

daß aber jedes Ding wahr seyn müsse, subjectiv und in Beziehung auf die Erkentniß irgend eines Verstandes genommen, war aus der obigen Erklärung des Wahren nicht einzusehen. Das Erkennende kann wohl mit dem Erkannten, und doch nicht mit dem Dinge, übereinstimmen. Auf ähnliche mangelhafte Art bestimte Suarez auch die Lehre von der Güte des Dinges überhaupt. Das Wort Gut wird in verschiedener Bedeutung gebraucht. Es bezeichnet bald etwas, das an sich selbst, bald etwas, das in Hinsicht auf ein Anderes gut ist. Dieses letztere ist dasjenige, was der Natur eines Dinges angemessen und zuträglich ist. Das erstere ist entweder das absolut Vollkomne, was schlechthin und ohne alle Einschränkung gut ist (simpliciter bonum), oder dasjenige, was die ihm zukommende Realität hat, und insofern vollkommen heißen kann. In dieser letzten Bedeutung sind Realität, Vollkommenheit und Güte einerley; ein gutes und vollkomnes Ding ist nicht mehr und nicht weniger als ein reelles Ding. Es folgte denn wiederum hieraus, daß so wie das Reelle gut ist, das Nichtreelle übel sey, und so ergab sich aus der obigen Erklärung der Güte des Dinges auch eine Rechtfertigung des Uebels.

Fr. Suarez Dispp. Metaph. disp. 7—11.

§. 868.

§. 868.

Von der Erörterung der Begriffe vom Dinge überhaupt gieng Suarez zu der Lehre von der Ursache und dem Grunde über. Man hatte den Begriff jener sowohl als dieses sehr verschieden bestimt. Die Ursache erklärten einige als dasjenige, wodurch man der Frage genug thue, warum etwas sey, oder werde? Suarez tadelte diese Erklärung mit Rechte als Cirkelerklärung, weil es auf die Bestimmung des Warum eben ankomme, auch fällt hier der Begriff der Ursache mit dem des Grundes zusammen. Eine andere Erklärung war: die Ursache sey dasjenige, auf welche etwas folgt. Suarez erinnert, diese Erklärung gelte auch von dem Principe; auch hätte er einwenden können, daß eine bloße Folge noch kein ursachliches Verhältniß sey. Eine dritte Erklärung war: Die Ursache sey dasjenige, wovon Etwas an sich abhange. Diese nahm Suarez an, bestimte sie jedoch folgendermaßen: Die Ursache ist das Princip, welches vermöge seines Wesens einem Andern das Daseyn mittheilt. Auch diese Erklärung hat noch den Mangel, daß sie den Begriff der Ursache noch nicht genau genug vom Begriffe des Grundes absondert. Die Ursachen überhaupt wurden nun nach Aristotelischen Begriffen, in materielle, formelle, wirkende und Endursachen abge-

getheilt. Diese Abtheilung gab dem Suarez Gelegenheit, zunächst die Lehren von der Materie und Form abzuhandeln.

Fr. Suarez. Dispp. Metaph. Disp. 12.

§. 869.

Die Dinge sind veränderlich. Jede Veränderung aber setzt ein Subject voraus, an welchem die Veränderung vorgeht, und das während derselben beharret. Es muß also, schloß Suarez, für alle veränderliche Dinge überhaupt ein erstes und letztes Subject geben, an welchem die Veränderlichkeit derselben haftet, und dies ist die erste Materie. Wollte man ein Subject der Veränderungen annehmen, welches nicht das erste wäre, so würde dasselbe doch wieder ein neues Subject voraussetzen, was in's Unendliche fortgehen würde; der Fortschritt in's Unendliche aber ist (nach Aristotelischen Grundsätzen) ungereimt; man muß also nothwendig bey einer ersten Materie stehen bleiben. Sofern nun hier die erste Materie auf ein bloßes Substrat im Allgemeinen zurückgeführt wurde, hatten schon einige ältere Scholastiker die Behauptung aufgestellt, daß

auch

auch unkörperliche Substanzen aus Materie bestänben. Um nun aber die Materie dieser von der bey den körperlichen Dingen zum Grunde liegenden zu unterscheiden, ward die Materie überhaupt in mehrere Gattungen, eine körperliche, himlische, und geistige abgetheilt. Daß man auch die unkörperlichen Substanzen dem Subjecte nach aus der Materie herleiten zu können glaubte, beruhte auf der Möglichkeit der Veränderungen, der Fähigkeit, noch etwas anders zu werden, die allen erschaffenen Substanzen ohne Ausnahme zukomme, und die doch nur aus einem materiellen Subjecte bey ihnen zu erklären sey. Suarez argumentirte inzwischen gegen diese Vorstellungsart, ohne sie doch bündig, bey der einmaligen Voraussetzung der Materie überhaupt als bloßen Substrats, im Allgemeinen zu widerlegen. In der körperlichen Welt ist die Materie mit der Form verbunden. Die Frage, was die Materie unabhängig von der Form sey? beantwortete S. nach dem Beyspiele der meisten Scholastiker mit der aus der Aristotelischen Philosophie hergebrachten distinctiven Terminologie. Die Materie ohne die Form ist immer Etwas, ungeachtet sie alle ihre wirkliche Existenz und Thätigkeit der Form verdankt. Die Wirklichkeit der Materie an sich selbst ist, wie S. sich ausdrückte, eine bloß metaphysische, eine bloße Möglichkeit (pura potentia), und

steht in nothwendiger Beziehung zu dem sie Formenden und Wirklich machenden (respectu actus informantis et actuantis). Leider verschwindet nur dies bloß mögliche Ding, das seine Wirklichkeit erst von der Form bekomt, in ein Nichts, und es bleibt ihm vom Dinge nichts übrig, als wie der Namen desselben. Die Form an und für sich ward in die physische und metaphysische unterschieden. Es giebt nach S. eine Zusammensetzung aus Form und Materie, wobey doch von der eigentlichen Materie abstrahirt wird, wiewohl jene übrigens der physischen Zusammensetzung ähnlich ist. Diese heißt ihm metaphysisch, und ist wiederum zwiefach, einmal aus der Natur und dem für sich bestehenden Subjecte, zweytens aus dem Geschlechte und der Differenz. Hier ist immer eine Zusammensetzung, wo, um die Einheit zu bewirken, das eine als Materie, das andere als Form gedacht werden muß. Was in der Zusammensetzung das Mangelhaftere, Unvollkomnere ist, kann für die Materie, das Vollkomnere hingegen für die Form gelten. Was nun das Wesentliche des Gegenstandes ausmacht, das ist in der metaphysischen Zusammensetzung die metaphysische Form. Nur ist die erste Art der metaphysischen Zusammensetzung reell, weil hier noch ein reeller Unterschied zwischen den Zusammengesetzten obwaltet; anstatt daß die andere Art es nicht ist, da

hier

hier die Zusammengesetzten bloß logisch unterschieden werden.

Franc. Suarez. Disp. metaph. disp. 13 sq.

§. 870.

Itzt folgt die umständlichere Erörterung der Lehre von der Caussalität. Suarez gab zuvörderst eine Erklärung von der wirkenden Ursache, und suchte dieselbe durch Erläuterungen gegen Einwürfe zu bewähren. Nach ihm ist die wirkende Ursache ein Princip, welches durch seine eigene Natur zuerst eine Veränderung hervorbringt. Die Materie trägt wohl zur Wirkung bey und hilft dieselbe bestimmen, aber diese geht doch nicht zuerst von ihr, sondern von dem eigentlichen Caussalprincipe aus. Die wirkende Ursache erscheint in dieser Erklärung auch nicht als dieselbe mit der Endursache; denn allein das Caussalprincip bringt die Wirkung hier hervor, und nur insofern ist von einer wirkenden Ursache die Rede. Auch ist unter dieser nicht gerade ein erstes unabhängiges Princip zu verstehn, sondern ein Princip der Veränderung überhaupt, das übrigens selbst wiederum Wirkung eines andern seyn könte. Der

vornehmste Fehler der obigen Erklärung des Suarez war aber, daß hier der Begriff der wirkenden Ursache mit dem Begriffe der Wirkung überhaupt zusammenfiel. Die wirkende Ursache wird in mehr Unterarten abgetheilt, die physische, moralische, Hauptursache (causa principalis) und Hülfsursache (instrumentalis). Die Erklärung der letztern machte dem S. große Schwierigkeit. Er giebt ihr die Merkmale, daß sie eine Kraft sey, wodurch Jemand wirken könne; daß sie deßwegen an die Stelle eines andern gesetzt werde, um zu wirken; und daß sie im eigentlichen Verstande mitwirke oder zum Bewirken einer Sache erhoben werde, die edler sey, als sie selbst: Merkmale, die theils nichts erklären, theils falsch sind. S. geräth hierbey auch auf die Frage: ob die Geschöpfe Kraft zum Wirken hätten? Als Gründe für die Verneinung führt er an, daß die Wirksamkeit der Geschöpfe mit der Wirksamkeit Gottes im Widerstreite stehe. Wirke Gott auf das vollkommenste, so sey alle übrige Wirksamkeit der Geschöpfe überflüssig und nichtig. Soll aber dennoch die letztere angenommen werden, so werde damit die Vollkommenheit der göttlichen Wirksamkeit aufgehoben; was ungereimt sey. Andre hatten die Wirksamkeit der Geschöpfe dahin eingeschränkt, daß nur die Geister, nicht die Körper wirken könten; und noch andere meynten, die Geschöpfe

schöpfe könten wenigstens keine Substanzen, sondern nur Accidenzen wirken. Suarez behauptet dagegen, die Geschöpfe hätten allerdings die Kraft, solche Wirkungen darzustellen, wie sie ihrer Natur gemäß wären; dies lehre die Erfahrung, und sey auch den Vernunftbegriffen nicht widersprechend. Hierin irrte nun Suarez. Die Erfahrung lehrt wohl, daß die Erscheinungen der Natur einem Caussalitätsverhältniße entsprechen; aber daß die Geschöpfe aus eigner Kraft wirken, lehrt sie nicht; und dem Vernunftbegriffe der vollkommensten Wirksamkeit Gottes bey Erhaltung der Welt war die Meynung von einer besondern eignen Wirksamkeit der Geschöpfe allerdings zuwider. Daß die Metaphysik in diesen Widerstreit fiel, lag in der Natur des Gegenstandes. Die Frage von der Schöpfung der Welt und von der Erhaltung derselben durch die Gottheit, und wie sich diese zur Thätigkeit der Geschöpfe und Freyheit verhalte, ist für die Vernunft ganz unbeantwortlich.

Franc. Suarez Disp. Metaph. disp. 17. 18.

§. 871.

Der Begriff der wirkenden Ursache führt den Begriff von Etwas mit sich, das von ihr

leidet. Ist nun zwischen dem Wirkenden und dem Leidenden eine reelle Verschiedenheit? Die Philosophen der Zeit waren hierüber verschiedener Meynung gewesen. Ein lebendes Ding, indem es sich selbst bewegt, wirkt und leidet von sich selbst. Die Seele bringt leidenschaftliche Zustände hervor, und nimt sie in sich auf. Es scheint also, daß zwischen dem Wirkenden und Leidenden kein reeller Unterschied sey. Dies nahmen die Scotisten an. Dagegen wurde von andern die Realität des Unterschiedes zwischen dem Wirkenden und Leidenden als nothwendig behauptet. Andere, und unter diesen auch Suarez, suchten wieder einen Mittelweg einzuschlagen. Sie nahmen an, daß ein Unterschied zwischen dem Wirkenden und Leidenden nicht schlechthin nothwendig sey, soferne dieser Unterschied eine substantielle Realität betreffen solle. In anderweitiger Hinsicht lasse sich aber wohl ein Unterschied zwischen beyden bestimmen. So könne in der auf sich selbst wirkenden Substanz das Leidende vom Wirkenden, als Theil, als Vermögen, als Materie und Form unterschieden werden. So ist bey den Thieren die bewegende Kraft ein Princip, das der Seele zukomt; der Körper ist das Bewegte; und die innern Actus der menschlichen Seele können auf eine ähnliche Art logisch unterschieden werden. Itzt erhob sich aber eine andere Frage: Muß das Wirken-

de

de nothwendig das leidende berühren, oder kann jenes auch in der Entfernung auf dieses wirken? Auch hierüber waren die Meynungen der Scholastiker getheilt. Die Scotisten behaupteten das Letztere, und beriefen sich zum Beweise auf die Erfahrung. Die Sonne wirkt auf die Luft und die Erde; das Wasser auf dem Feuer im Kessel wird heißer als der Kessel u. w. Daran, daß hier vom Beweise eines Satzes a priori die Rede sey, und daß die Erfahrung auch eine unmittelbare Wirkung zu beweisen scheine, dachte man nicht. Die Thomisten, und mit ihnen Suarez erklärten sich für das Erstere. Suarez leugnete die unmittelbare Wirkung eines Dinges auf ein anderes durch einen dazwischen liegenden leeren Raum. Liegt aber ein Körper dazwischen, so empfängt dieser die Wirkung unmittelbar zuerst, und theilt sie dem ihm zunächst liegenden Dinge mit. Auch hier war der Beweis a priori vergessen, und die Erfahrung war nur einseitig und scheinbar. Das ganze metaphysische Problem blieb also eigentlich unentschieden. Durch die wirkende Ursache, behauptete S. ferner, wird kein Daseyn aufgehoben; die positive Thätigkeit geht nicht auf Vernichtung. Die Vernichtung kann daher nur insoferne statt haben, als mit einem gesetzten Daseyn ein anderes aufgehoben wird. Vernichtung setzt demnach nicht eine positive zerstörende Kraft,

dern umgekehrt die Negation einer Kraft und Wirksamkeit voraus. Die Vernichtung ist zwar Veränderung, aber sie ist nicht Wirkung einer Thätigkeit. Dieser Behauptung des Suarez widerspricht die Erfahrung geradezu. Die Wirkung folgt nothwendig auf die Ursache unter folgenden Bedingungen: a) wenn die Ursache hinlängliche Kraft dazu hat; b) wenn der Gegenstand nahe genug ist, und die Einwirkung aufzunehmen vermag; c) wenn ein etwaniges Medium die Thätigkeit der Ursache aufnehmen und gehörig mittheilen kann; d) wenn kein Hinderniß obwaltet; e) wenn das zu bewirkende Object nicht schon bewirkt ist; f) wenn die nothwendigen Erfoderniße der Wirksamkeit überhaupt vorhanden sind. Es erhellt, daß hier der reine Begriff des Caussalitätsverhältnißes noch immer verkannt wurde. Man verwechselte die Nothwendigkeit der Wirkung B a priori, sobald die Ursache A a priori gesetzt wird, mit der Nothwendigkeit einer besondern Wirkung in der Erfahrung aus einer gesetzten besondern Ursache. Die freyen geistigen Ursachen nahm Suarez noch von jenen Bedingungen aus, und handelte von ihnen besonders.

Franc. Suarez Disp. metaph. disp. 18. 19.

§. 872.

§. 872.

Man hatte die Existenz der Freyheit geleugnet, weil alles in der Welt sich (den Aristotelischen Principien nach) auf eine erste Bewegursache gründet, und diese durch Naturnothwendigkeit die Thätigkeiten der Dinge bestimmt. Handelt die erste Ursache nach innerer Nothwendigkeit, so gilt eben dieses von allen andern Ursachen, welche ihr untergeordnet sind. Nun gehört auch der Mensch selbst offenbar zur Natur. Er wird zu seinen Thätigkeiten durch die Aussendinge und selbst durch den Einfluß der Gestirne motivirt, und kann also nicht frey seyn. Dazu komt, daß die Erkentniß des menschlichen Verstandes an nothwendige und unabänderliche Gesetze gebunden ist, und da die Willensbestimmung von der Erkentniß des Verstandes abhängt, so ist auch diese an bestimte Gesetze gebunden, die ausser des Menschen Gewalt sind, und wodurch also die Freyheit aufgehoben wird. Suarez setzte diesen Argumenten zuvörderst die Erfahrung entgegen; wir können unserm Bewußtseyn nach etwas thun oder lassen; ein Gefühl der Billigung oder der Reue begleitet unsere Handlungen; wir sind dafür der Belohnung oder der Strafe fähig. Auf den Einwurf, daß auch dieses in den Gesetzen unserer Erkentniß seinen Grund haben könne, womit der Wille zusammenstimme, er-

wiedert Suarez, daß das Handeln doch nicht nothwendig von einer bestimten Erkentniß abhänge; daß wir auch gegen die deutlichste Erkentniß etwas thun oder lassen können; und daß es bey uns stehe, selbst durch die Gefühle der Reue und Billigung, durch Belohnung und Strafe, uns motiviren zu lassen, oder nicht. Suarez ahndete hier den Grund, worauf die Freyheit wirklich beruht, ohne ihn zur völligen Klarheit erheben zu können; und daß er dies nicht konte, daran war schuld, daß er die Möglichkeit der Freyheit in ihrem Verhältniße zur Naturnothwendigkeit nicht einsah, die auch den neuern Philosophen ein Stein des Anstoßes geblieben ist. Um diese Schwierigkeit, wo möglich, aus dem Wege zu räumen, untersuchte er nun besonders, ob wirklich, wenn die erste Ursache aus Naturnothwendigkeit handle und handeln müsse, nicht doch Freyheit anderer handelnder Ursachen möglich sey? Die Scotisten, und auch Suarez, verneinten dieses; es kam also lediglich auf den Punct an, ob die erste Ursache wirklich als aus Naturnothwendigkeit handelnd gedacht werden müsse. Gegen den Einwurf, daß der Wille durch den Verstand, und dieser wieder durch nothwendige Gesetze bestimt werde, erinnert Suarez auch noch, die Freyheit sey ein thätiges Vermögen, das durch innere Kraft seine Thätigkeit äussern oder zurückhalten könne. Es lasse sich also in

ihr

ihr unterscheiden ein Vermögen, etwas zu wollen, und ein Vermögen, etwas nicht zu wollen. Dazu sey aber auch der Freyheit eigen, unter allen vorausgesetzten Erfodernißen zu einer Handlung dennoch zu handeln, oder nicht zu handeln. Durch diese Ausflucht glaubte er das Freyheitsvermögen als vom Einfluße der äussern Gegenstände und des Verstandes ganz unabhängig darzustellen; wenn nur nicht die Nothwendigkeit des Satzes vom Grunde doch immer damit im Widerstreite gewesen wäre.

Franc. Suarez Dispp. Metaph. disp. 18. 19.

§. 873.

Die Lehre von der Caussalität führte den Suarez auf eine erste Ursache, und so zur Theologie. Er dachte unmittelbar die erste Ursache als Gott, und die Welt als Inbegriff der secundaren Ursachen. Gott läßt sich aber aus einem zwiefachen Gesichtspuncte betrachten, als erste Ursache und als erstes Wesen. Nur von Gott aus dem erstern Gesichtspuncte ist hier zunächst die Rede. Die Untersuchung des Suarez darüber enthält aber nichts Eigenthümliches. Einiges Interesse hat sie, so-

fern sie die Mitwirkung (concursus) der Gottheit zu den Thätigkeiten der Geschöpfe betrifft. Man hatte diese geleugnet, weil sich zwey nächste wirkende Ursachen nicht zu Einer und derselben Wirkung vereinigen können, oder man annehmen müßte, daß beyde unvollkommen seyen, und jede nur einen Theil der Wirkung, nicht aber die ganze hervorzubringen vermöchte. Da man inzwischen an einer Behauptung, welche die göttliche Mitwirkung bey den Geschöpfen aufhob, Anstoß nahm, weil sie sich nicht mit der Kirchenlehre vertrug, so fand sie auch viele Gegner, die inzwischen nur durch leere Spitzfindigkeiten ihr auszuweichen wußten. Die Entscheidung des Problems beruhte darauf, ob es denkbar sey, daß mehr zugleich wirkende Ursachen eine Wirkung so hervorbringen können, daß diese einer jeden von jenen sich zuschreiben lasse? Die Scotisten und selbst viele Thomisten hielten mit Recht dieses für unmöglich. Bringt eine Ursache eine Wirkung ganz hervor (causa totalis), so kann sie nicht noch eine Miturſache haben. Diese wäre entweder gänzlich unwirksam, oder sie wirkte etwas, das schon gewirkt wäre. So augenscheinlich dies Raisonnement war, so glaubte man doch, es aus der Erfahrung widerlegen zu können. Zwey Feuer auf gleiche Weise an Ein Stück Holz gelegt, bringen dieselbe Wirkung hervor, weil sie gleiche Kraft haben, sie hervorzubringen.

Was

Was diese Erfahrung beweise, springt in die Augen. Suarez meynte, ein Widerspruch liege zwar nicht darin, daß mehr Ursachen, jede ganz, dieselbe Wirkung hervorbrächten; aber zugleich und auf einmal könne doch dieselbe Wirkung nicht von zwey Ursachen herrühren. Zwey Ursachen könten nehmlich zugleich jede die ganze Wirkung darstellen, insoferne jede dazu beytrüge, oder die eine die Wirkung der andern erhielte und fortsetzte. Aber von diesen Fällen war bey der Frage die Rede nicht. — Ein mit dem obigen verwandter Streitpunct war, ob verschiedene Ursachen in verschiedener Zeit einerley Wirkungen hervorzubringen im Stande sind. Die Thomisten leugneten es, weil, wenn auch eine andere Ursache dieselbe Wirkung hervorbringen könte, diese alsdenn nicht wesentlich von ihrer Ursache abhangen, und kein Grund da seyn würde, warum diese individuelle Ursache diese individuelle Wirkung habe. Die Scotisten behaupteten aber hiervon das Gegentheil. Zwey Ursachen derselben Gattung komt eine gleiche Kraft zu. Was also die eine aus derselben gegebnen Materie hervorbringen kann, das kann auch die andere bewirken. Suarez machte indeßen hiergegen den richtigen Einwurf, daß hieraus nur Identität, nicht numerische Einheit der Wirkungen folge; übrigens näherte er sich doch mehr der Vorstellungsart der Scotisten.

Fr.

Fr. Suarez Dispp. Metaph. disp. 20—26.

§. 874.

Nach einigen andern subtilen Untersuchungen über den Unterschied des endlichen und unendlichen Dinges, des Dinges das durch sich selbst, und deßen, das durch ein anderes ist, der Existenz und des Wesens eines Dinges, geht Suarez zur besondern Erläuterung der Lehre von den erschaffenen Dingen über. Er theilt die erschaffenen Dinge zuvörderst in Substanzen und Accidenzen. Das Willkührliche dieser Eintheilung bemerkte er selbst; denn die Substanz gilt auch von dem unerschaffnen Dinge, und es gab noch höhere Eintheilungen, als die angegebene; dennoch zog er jene Eintheilung vor. Die erschaffene Substanz nun ist nach S. nicht das für sich Bestehende (ens per se), sondern nur dasjenige, was Substrat der Accidenzen ist, oder seyn kann (quod accidentibus subsitat). Es hat die Accidenzen nicht vermöge seines Wesens, und ist eben deßwegen erschaffen und unvollkommen. S. nahm ferner die weitere Aristotelische Eintheilung der Substanz an in die vollständige und unvollständige. Beyde theilt er wieder in physisch und metaphysisch vollständige und unvollständige. Voll-

ständig ist diejenige Substanz, der nichts Substantielles fehlt, und die insofern ein Ganzes ausmacht. Unvollständig ist sie, wenn sie nur als Theil einer Substanz gedacht wird, oder es ist. So ist die Materie oder die Form eine unvollständige Substanz, wenn jede derselben für sich genommen wird. Ob dies leztre insofern möglich sey, daß die Form ohne Materie, oder die Materie ohne Form für eine, wenn auch unvollständige, Substanz gelten könne, daran dachte Suarez nicht. Physisch unvollständig nannte er die Substanz, wenn sie Theil einer andern, oder nur eine substantielle veränderliche Beschaffenheit (modus substantialis), oder eine im Werden begriffene Substanz ist. Metaphysisch unvollständig ist die Differenz; vollständig hingegen die höchste Gattung. Es war bey dieser Eintheilung sehr fehlerhaft, daß S. auch von substantiellen Modis, von substantiellen Differenzen redete, die als solche gar nicht für sich bestehen mögen, und also auch keine Glieder der Eintheilung ausmachen konten. Die erschaffenen Substanzen theilte Suarez weiter in materielle und immaterielle, deren Merkmale er genauer, wiewohl im Verhältniße zu den neuern Untersuchungen, sehr mangelhaft und unrichtig bestimt.

Fr. Suarez. Disp. metaph. disp. 31 sq.

§. 875.

§. 875.

In Ansehung des Accidens ward die Frage aufgeworfen: ob das Wesen desselben in der Inhärenz, oder darin bestehe, daß es sich in einem andern Dinge befinde? Ein Ding ist seinem Wesen nach kein Accidens, und folglich gehört das Accidens nicht zum Wesen eines andern Dinges; da jenes aber doch etwas an sich seyn, also auch ein Wesen für sich haben muß, so kann dieses nicht die Inhärenz seyn. Daß das Wesen des Accidens nicht in der wirklichen Inhärenz bestehe, ward auch des Kirchenglaubens wegen angenommen, dem zufolge es Accidenzen ausser ihren Subjecten geben mußte. Man wollte aber auch die Fähigkeit zur Inhärenz nicht für das Wesen des Dinges gelten lassen, weil es Accidenzen giebt, die schlechterdings ohne ihre Substanz, der sie inhäriren, nicht existiren können. Suarez erklärte sich hierüber folgendermaßen. Diejenigen Accidenzen, welche äussere Benennungen der Dinge veranlassen, sind nicht in ihren Subjecten enthalten; z. B. nicht der Ort in demjenigen, welcher ihn einnimmt. Diejenigen Accidenzen hingegen, denen für sich eine eigene Realität zukomt, müssen auch die innere Fähigkeit haben, in einer Substanz zu seyn, weil sie sonst nicht Accidenzen seyn könten. Diejenigen Accidenzen ferner, die zu den Modis eines andern

Din-

Dinges gehören, müssen sich wirklich in diesem befinden. Endlich sind die Accidenzen zwar Modi der Substanzen, aber sie sind es nicht nothwendig unmittelbar, sondern sie können es auch mittelbar seyn; z. B. die Fertigkeiten sind mittelbare Modi der Vermögen, welche selbst die unmittelbaren Accidenzen sind. Die Schwierigkeit, welche die Scholastiker und auch Suarez im Verhältnisse des Accidens zum Subjecte fanden, lag lediglich darin, daß sie sich nach einer objectiven Erklärung dieses Verhältnisses umsahen, und es nicht als eine bloße reine Verstandessynthesis betrachteten. Alle jene Bestimmungen hoben doch die Schwierigkeit nicht, wie das Accidens als solches kein Ding, und doch etwas von dem Dinge verschiedenes und für sich bestehendes, andererseits wiederum etwas dem Dinge Inhärirendes, ohne das Wesen desselben auszumachen, seyn könne. S. unterscheidet nun weiter die verschiedenen Arten der Accidenzen, unter diesen auch die Quantität. Ist die Quantität von der materiellen Substanz und den Qualitäten derselben verschieden? Man war hierüber verschiedener Meynung. Einige leugneten den Unterschied. Die Substanz sey dadurch materiell, daß sie Ausdehnung habe; der Unterschied beruhe lediglich auf dem verschiedenen Gesichtspuncte, woraus man die Substanz betrachte. Nehme man bloß auf

das

das Wesen der Substanz Rücksicht, so sey sie bloß materiell; betrachte man aber die Lage und das Verhältniß der Theile der materiellen Substanz zu einander, so sey sie ausgedehnt. Andere behaupteten dagegen eine reelle Verschiedenheit der Ausdehnung von der Materie. Ein Grund, den sie dafür vorbrachten, war, daß bloß ausgedehnte Dinge einander durchdringen, anstatt daß körperliche Dinge sich nicht zu durchdringen vermögen; folglich müsse die Ausdehnung etwas von dem Körper und deßen Qualitäten wesentlich verschiedenes seyn. Dieser Grund war seiner Natur nach ungereimt. Die Ausdehnung wurde hier als eine Realität erschlichen, etwa in dem Sinne, wie eine geometrische Figur einen Raum einnehmen kann, wo aber die geometrische Figur, soferne sie als den Raum einnehmend gedacht wird, nicht mehr die bloße Ausdehnung ist; denn diese kann niemals eine andere durchdringen, so wenig wie der Raum überhaupt seinen Ort wechseln kann. Die Fragen, die nun bey dieser Veranlassung noch aufgeworfen wurden, in was für einem Verhältniße die stetige Größe (quantitas continua), die Ausdehnung, und die Theilbarkeit mit einander ständen? Ob in der Ausdehnung die Puncte, Linien und Flächen reell vom Körper verschiedene Dinge seyen? und die verschiedenen Meynungen, welche zur Beantwortung derselben vorgebracht wurden,

sind

ſind einer genauern hiſtoriſchen Erörterung unwerth.

Franc. Suarez Disp. Metaph. disp. 37 ſq.

§. 876.

So wie die Scholaſtiker über das Weſen der Quantität beſonders philoſophirten, ſo ſuchten ſie auch eine Erklärung der Qualität an und für ſich gedacht. Einige hielten dieſelbe für ein abſolutes Accidens, das mit der Form verbunden ſey und auf dieſe ſich gründe. Dieſer Erklärung ward entgegengeſetzt, es gebe Qualitäten, die weder aus der Materie, noch aus der Form flöſſen; z. B. die Helligkeit der Luft; andere Qualitäten ſeyen zum mindeſten nicht in der Form gegründet, wie z. B. die Figur. Eine zweyte Erklärung war: Die Qualität iſt ein Modus der Subſtanz, wodurch das Vermögen dieſer zu einer beſondern zufälligen Exiſtenz beſtimt wird. Hierdurch wurde aber die Qualität nicht von der Quantität unterſchieden, und die Erklärung galt auch von allen übrigen Accidenzen. Endlich war eine dritte Erklärung, die Qualität ſey dasjenige, was auſſer der Quantität im Subjecte befindlich ſey. Hier war aber die Qualität nicht nur negativ er-

klärt, sondern sie fiel auch mit dem Subjecte selbst zusammen, von welchem sie doch als verschieden gedacht werden sollte. Suarez, mit allen den obigen Erklärungen nicht befriedigt, gab selbst folgende: Die Qualität ist ein absolutes Accidens mit den erschaffenen Substanzen verbunden, um die Vollkommenheit ihrer Existenz und Thätigkeit zu ergänzen. Denn das bloße Wesen einer eingeschränkten Substanz kann die zum wirksamen Seyn erfoderliche Vollkommenheit nicht haben. Die ganze Uneinigkeit der Scholastiker über diesen Punct beruhte wiederum darauf, daß sie die Natur der ursprünglichen Synthesis der Substanz und des Accidens verkannten.

Fr. Suarez. Disp. Metaph. disp. 42.

§. 877.

Endlich verdient auch noch die metaphysische Erörterung des Suarez von dem Orte, der Zeit und der Dauer bemerkt zu werden. Der Ort war von Einigen erklärt worden als das Leere, welches durch einen Körper ausgefüllt werden könne. Diese Erklärung verwarf Suarez, weil hier der Ort weder Substanz

noch

noch Accidens und folglich etwas durchaus unbegreifliches sey. Er selbst erklärte den Ort für einen reellen und innern Modus eines Objects, vermöge deßen von demselben prädicirt wird, daß es irgendwo sey, und hier oder dort. Dieser Modus wird aber doch nicht bestimt von dem angrenzenden Körper, noch von sonst einem umschließenden Etwas; sondern ist in dem Objecte selbst gegründet. Suarez fühlte das Unbefriedigende der Aristotelischen Erklärung des Raumes, ohne selbst eine befriedigendere geben zu können. Seine eigene Erklärung ist entweder eine Cirkelerklärung, oder sie hebt den Raum ganz auf, und identificirt ihn mit der Materie; wobey denn wieder die Ungereimtheit herauskomt, daß die Materie als in gar keinem Orte befindlich vorgestellt werden muß. Die Zeit besteht nach S. in auf einander folgenden und zusammenhangenden Veränderungen (in motu successivo et continuo). Man konte hiergegen den Einwurf machen, daß dadurch die Zeit von gewißen Objecten selbst nicht unterschieden werde, deren ganzes Wesen auch nichts weiter als eine successive Reihe zusammenhangender Veränderungen sey, z. B. nicht von einer Reihe Töne. Suarez antwortete, von diesen Dingen dauerten doch mehr Theile zugleich fort, und deßwegen könten sie nicht mit der Zeit verwechselt werden, sobald man nur auf die eigenthümlichen Merkmale

beyder genau genug achte. Auch die Thätigkeiten der Engel geschehen nach S. in der Zeit. Diese können bey den Aeusserungen ihrer Denkkraft und ihres Begehrungsvermögens die Grade der Intension derselben nach Freyheit vermehren oder vermindern. Eine richtige Bestimmung der Zeit war inzwischen die obige doch nicht; denn die Veränderungen selbst ereignen sich in der Zeit; diese kann also nicht mit jenen einerley seyn. Freylich aber verschwand die Zeit in ein Nichts, so lange man sie als Etwas Objectives für sich, oder den Dingen selbst Anhaftendes nahm, und doch von allen wirklichen Veränderungen in der Zeit abstrahirte. Die Dauer ward von den Occamisten für eine Succession erklärt, mit welcher ein Ding coexistire oder coexistiren könne. Hiergegen ward eingewandt, man lege einem Dinge Dauer bey, soferne es auch nur einen Augenblik vorhanden sey, und gleichwohl könne ein Augenblik nicht für die Dauer gelten. Man nahm also die Existenz selbst als das wesentliche Merkmal der Dauer an, und setzte nur eine negative Bestimmung hinzu. Die Dauer sollte die nicht aufgehobne Existenz seyn. Mit jener negativen Bestimmung waren Andere aber auch nicht zufrieden. Die Dauer, als solche, enthalte gar nichts Negatives, sondern drückte eine fortgesetzte positive Existenz aus. Die Thomisten suchten sich endlich dadurch zu hel-

helfen, daß sie die Dauer für eine Existenz erklärten, welche sich messen lasse. Hier war aber kein Unterschied denkbar zwischen einer Existenz, die gemessen, und einer, die nicht gemessen werden kann. Suarez verwarf daher auch diese letztere Behauptung, und bekannte sich zu der vorher angeführten. Es war wiederum nicht möglich, einen befriedigenden Begriff der Dauer aufzustellen, so lange man diese selbst mit samt dem Dinge als gleich objectiv ansah; denn hier mußte die Existenz selbst mit der Dauer immer zusammenfallen, während sich doch immer im Bewußtseyn ein Unterschied zwischen beyden ankündigte. Ungeachtet alle obige Erklärungen der Dauer gewiße Merkmale derselben enthielten, so waren es doch nur solche, an denen sich die Dauer nicht specifisch von der Existenz trennen ließ, weil sie objectiv genommen, entweder gar nichts, oder selbst Existenz darstellten. Betrachtete man hingegen die Zeit als etwas lediglich Subjectives, so war die Dauer nichts weiter als das Verhältniß des Dinges zu der Zeitreihe, in welcher es erscheint. Hieraus geht denn auch das Merkmal der Meßbarkeit hervor, welches die Thomisten der Dauer als das unterscheidende und charakteristische zuschrieben. Uebrigens beweisen alle bisher erwähnte metaphysische Untersuchungen des Suarez, daß seine speculative Philosophie ein scholastischer

Eklekticismus war, und zwar ein solcher, der einen selbstdenkenden Kopf, und eine ausgebildetere Vernunft verrieth, als man bey ähnlichen scholastischen Eklektikern vor ihm antrifft, die sich nicht sowohl bemühten, ein die Vernunft befriedigendes Resultat aus den verschiedenen Meynungen ihrer Vorgänger zu ziehen, als vielmehr den Spitzfindigkeiten derselben neue Spitzfindigkeiten entgegen zu setzen, und jene durch eigene zu vermehren. Wenn man die metaphysischen Disputationen des Suarez aus dem Gesichtspuncte einer raisonnirenden kritischen Geschichte der ältern Scholastik ansieht, aus welcher der Verfasser für sich sein eigenes System bildete, so sind sie mit Recht für eines der lehrreichsten Werke zu halten, welche wir noch aus der Periode der Scholastik besitzen. Sie dienen zu einer klaren, und was die Hauptsache betrifft, ziemlich vollständigen Uebersicht der ältern scholastischen Debatten über ontologische und theologische Materien; und hieraus läßt sich auch die Autorität leicht begreifen, welche die Philosophie des Suarez bekam, wodurch sie eine lange Zeit auf den Universitäten und in den Klöstern Spaniens und Frankreichs herschend war, zumal so lange der scientifische Unterricht in der Gewalt des Jesuiterordens war.

Franc. Suarez Dispp. Metaph. disp. 50 sq.

§. 878.

§. 878.

Ganz iſolirt ſteht unter den Scholaſtikern Roger Baco, wiewohl er faſt in der Mitte der ſcholaſtiſchen Periode lebte; daher ſein Verdienſt um die Philoſophie und Aufklärung ſeines Zeitalters überhaupt hier gleichſam nur in einem Anhange zur Geſchichte jener berührt werden kann. Freylich war er überhaupt mehr Naturforſcher im engern Sinne, als ſpeculativer Philoſoph; aber gerade daß er ſich als Naturforſcher in einem Zeitalter hervorthat, wo das Studium der dialektiſchen Metaphyſik bey den meiſten Köpfen den Sinn für die empiriſche Naturforſchung unterdrückte, zeichnet ihn am vorzüglichſten aus. Auch gehört er eben hierdurch zu denen, welche den beſſern Zuſtand der Wiſſenſchaften, der auf die Herrſchaft der Scholaſtik nach der Abwerfung des Joches, welches ſie dem menſchlichen Geiſte auferlegt hatte, folgte, vorbereiten halfen, wiewohl die Früchte ſeiner Thätigkeit ſich nicht gleich anfangs zeigten. Vor Albert dem Groſſen hat Roger Baco zum voraus, daß er mehr ſelbſtſtändiger Unterſucher der Natur war, als jener, deßen Schriften phyſikaliſche Gegenſtände betreffend meiſtens nur Paraphraſen Ariſtoteliſcher Bücher und Compilationen aus den arabiſchen Commentatoren derſelben ſind, ohne beträchtliche eigene Entdeckungen

und Erweiterungen im Gebiete der Naturkunde zu enthalten. Roger Baco wurde in der Grafschaft Sommerset in England aus einem sehr alten edlen Geschlechte gebohren. Er studirte zuerst einige Jahre in Oxford, und begab sich hierauf zur weitern Fortsetzung seiner Studien nach Paris. Die Gegenstände dieser waren hauptsächlich die orientalischen Sprachen, die Jurisprudenz, Medicin und Mathematik. Da er in diesen Wissenschaften zu Paris keine Lehrer fand, unter deren Anleitung er in denselben beträchtliche Fortschritte hätte machen können; so war er genöthigt, die Werke griechischer, römischer und arabischer Schriftsteller, so viele er deren in den Originalsprachen oder in Uebersetzungen bekommen konte, zu lesen, und folglich insoferne Autodidact zu werden. Man findet in seinen Schriften Beweise, daß er mit den Werken des Hippokrates, Plato, Aristoteles, Plinius, Solinus, Josephus, Ptolemaeus, u. a. bekannt war. Von Arabern werden darin am häufigsten Avicenna, Averrhoes, Albumazar, Algebr, Abuhali, Alpharabius, u. a. erwähnt. Er erhielt zu Paris die höchste akademische Würde in der Theologie, kehrte darauf nach Oxford zurück, und ward, um desto ruhiger sich dem Studium der Wissenschaften überlassen zu können, um's Jahr 1240 Franciscanermönch. Den größten Theil seiner Muße wandte er indeßen auf Chemie,

Mathematik und Astrologie. Da diese Wissenschaften von seinen Zeitgenossen fast durchaus vernachlässigt wurden, die Elemente der Sterndeuterey ausgenommen, die den Aberglauben zu sehr nährte, als daß man sich gar nicht hätte um sie bekümmern sollen, so erlangte Baco Kentniße, mechanische und chemische Fertigkeiten, die seine Bekannten, und bald selbst den großen Haufen in Erstaunen setzten, und ihm den allgemeinen Ruf eines Schwarzkünstlers zuzogen; welchen Verdacht man damals gleich auf diejenigen warf, die vermöge einer größern physikalischen Einsicht und Geschiklichkeit Erscheinungen hervorzubringen wußten, welche zwar itzt zu den gemeinsten und bekantesten der Chemie und Physik gehören, damals aber neu und unbegreiflich waren, und deßwegen das größte Aufsehn erregten. Baco's wissenschaftliche Untersuchungen, vornehmlich seine astrologischen Grillen, tragen zwar auch das Gepräge des Zeitalters, und verrathen noch den gröbsten Aberglauben. Man hat ihm auch in der Folge noch mehr Grillen angedichtet, als er wirklich hatte. Aber, worüber man sehr Ursache hat sich zu verwundern, Baco machte schon Entdeckungen, oder ahndete sie wenigstens, die sich erst das spätere Zeitalter gemacht zu haben anmaaßt, ob sie gleich in diesem nur zur größern Bestimtheit und Vollständigkeit gelangten, und die Folgen nach sich

zu ziehen anfiengen, wodurch sie zum Theile für das ganze Menschengeschlecht so ausserordentlich bedeutend geworden sind. Zu den chemischen Erfindungen, von denen er zum mindesten schon eine Idee gehabt hat, ist unter andern das Schießpulver zu rechnen. Ausserdem trieb er aber auch mit großem Eifer philosophische und theologische Studien, und suchte insbesondre die orientalische Literatur zu befördern. In Ansehung der letztern glaubte er eine eigene Methode ersonnen zu haben, nach welcher er Jemanden in drey Tagen das Hebräische, und in eben so vielen das Griechische, so zu lehren sich zutraute, daß Jener beyde Sprachen zu lesen und zu verstehen im Stande wäre; eine Erfindung, von der er selbst dem Pabste Clemens IV Nachricht gab, und deren apostolische Einführung bey der gesamten gelehrten Christenheit er sich sogar von diesem zu erbitten wagte. Einige Wunderdinge, die Baco verfertigt haben soll, werden mit Recht zu den späterhin erdachten Mährchen gezählt. Dergleichen ist unter andern der Kopf von Erz, an welchem Baco mit seinem Freunde Thomas Bungey sieben Jahre geschmiedet haben sollte, und der auf Fragen, die man ihm vorlegte, orakelmässige Antworten gegeben habe. Wegen des Verdachtes der Schwarzkunst, welcher auf den Baco fiel, und der auch dem Pabste beygebracht wurde, sandte jener

um

um denſelben von ſich abzulehnen, im J. 1266 einen ſeiner Schüler, den Johann von London, mit einer Apologie und mathematiſchen Inſtrumenten nach Rom, damit dieſer den Pabſt überzeuge, daß die dem Baco aufgebürdeten Beſchuldigungen einer Verbindung mit böſen Geiſtern ungegründet ſeyen, und ſeine angebliche ſchwarze Kunſt bloß in Experimenten beſtehe, die auf natürlichen Mitteln beruhten. Inzwiſchen wurde doch im J. 1278 jene Beſchuldigung gegen ihn erneuert. Der General des Ordens Hieronymus de Esculo verbot das Leſen der Baconiſchen Schriften, und verdammte ihren Urheber zum Gefängniße, welche Sentenz auch vom Pabſte Nicolaus IV beſtätigt wurde. Ob er bis an ſeinen Tod in dieſem beharrte, oder nach einer andern Sage befreyt wurde und einſiedleriſch ſein Leben endigte, iſt ungewiß. Er ſtarb im J. 1294. Von ſeinen Schriften exiſtiren noch mehrere ungedruckt in den Bibliotheken Englands. Einige derſelben ſind den Titeln nach zu urtheilen philoſophiſchen Inhalts.

S. *Bayle* Dict. crit. Art. *Roger Bacon. Olaus Borrichius* de origine et progreſſu chemiae p. 123. *Bruckeri* hiſt. crit. philoſ. T. III p. 817. Brucker führt aus des Baco Epiſtola de ſecretis artis et naturae operibus atque nullitate magiae Pariſ. 1542.

8 (und auch im theatro chemico Argentor. 1622. 8 Vol. V) eine sehr merkwürdige Stelle an, die zeigt, was für mögliche Erfindungen Baco von der Ausbildung der Mechanik erwartete, oder bereits durch sie bewirkt glaubte. Es ließen sich nach seiner Meynung Schiffe so einrichten, daß sie bey einem einzigen Ruderer sich schneller bewegten, als wenn eine Menge von Leuten ruderte. Eben so Wagen, die ohne von Thieren gezogen zu werden mit einem unbestimbaren Grade von Geschwindigkeit fortrollten. Auch ein Werkzeug zum Fliegen hielt er für möglich, in deßen Mitte ein Mensch säße, und wie ein Vogel mit künstlichen Flügeln durch die Luft flöge. Eine andere Maschine hatte B. im Sinne, um schwere Massen in die Höhe zu heben, oder von einer Höhe herabzulassen. Mit einem Instrumente drey Finger hoch und eben so brett sollte ein Mensch mit samt seinen Gefährten sich aus einem hohen Gefängniße herablassen können. Mittelst einer andern Maschine sollte Ein Mensch tausend Menschen fortziehen können, auch wenn diese nicht wollten, und auf gleiche Weise Massen von ähnlichem Umfange und Gewichte. Baco kante auch schon verschiedene Arten von Spiegeln, die den Gegenstand vervielfältigen, vergrößern, verkleinern, umkehren, verzerren u. w. In eben der Epistel erwähnt Baco auch des Schießpulvers und seiner Wirkungen. In omnem distantiam, quam volumus, sagte er, artificialem em-

componimus ignem comburentem ex sale petrae et aliis, item ex oleo petreolo et aliis. Praeterea possunt fieri lumina perpetua et balnea ardentia sine fine. Praeter haec vero sunt alia stupenda naturae. Nam soni velut tonitrus et corruscationes fieri possunt in aere, immo majore horrore, quam illa, quae fiunt per naturam; nam modica materia adaptata scilicet ad quantitatem vnius pollicis sonum facit horribilem et coruscationem ostendit vehementem, et hoc fit multis modis, quibus civitas aut exercitus destruatur, ad modum artificii Gedeonis, qui lagunculis fractis et lampadibus, igne exsiliente cum fragore inaestimabili infinitum Madianitarum destruxit exercitum cum trecentis hominibus etc.

Neunzehnter Abschnitt.

Geschichte der Wiederherstellung der reinern griechischen Philosophie, besonders der Platonischen und Aristotelischen.

Neunzehnter Abschnitt.

Geschichte

der Wiederherstellung der reinern griechischen Philosophie, besonders der Platonischen und Aristotelischen bis zum Anfange des sechszehnten Jahrhunderts.

Quellen: *Georgii Gemistii Plethonis* de Platonicae atque Aristotelicae philosophiae differentia; *graece*; Venet. 1540. 4. Ex vers. *lat. Georgii Chartandri* (*Henischii*); Basil. 1574. 4. — *Ejusdem* libellus de fato, ejusdemque et Bessarionis epistolae amoebaeae de eodem argumento. Una cum Matthaei Camariotae Orat. II in Plethonem de fato. Cum praef. *Io. Alb. Fabricii* de Camariota et ejus scriptis. Ex Bodlej et Lugd. Bat. Biblioth. edidit et *latine* reddidit *Herm. Sam. Reimarus*; Lugd.

Bat. 1722. 8. — *Ejusd.* elegans et brevis quatuor virtutum expſicatio, *graece* et *latine* nunc primum edita *Adolpho Occone* interprete; Baſil. per Io. Oporin. 1522. 8. — *Ejusd.* Oracula magica Zoroaſtris cum ſcholiis ejusd. et *Nellii*; omnia *graece* cum verſ. *lat.* et notis, ſtudio *Io. Opſopoeji*, ad calc. Oracul. Sibyllin. a *Servatio Gallaeo* editorum Amſtelod. 1589. 4. (Plethonis in oracula Zoroaſtris ſcholia, graece; in *Maittaire* miſcell. graec. carm. Londin. 1722. p. 134). — *Ejusd.* Zoroaſtreorum et Platonicorum dogmatum compendium; *gr.* et *lat.* in Fabric. Bibl. gr. Vol. XIV. p. 137—144. und Viteb. 1719. 4. ex edit. *Valent. Herm. Tryllitſch.* — *Beſſarionis* in calumniatorem Platonis libri quatuor. *Ejusd.* correctio librorum Platonis de legibus *Georgio Trapezuntio* interprete, vbi paſſim verba ipſius Platonis recitantur et emendata et cum ſuis accentibus; deinde a Beſſarione ſaepe argumento praemiſſo in latinum vertuntur. Poſtremo Trapezuntii translatio ſubjungitur. — *Ejusd.* de natura adverſus eundem Trapezuntium tractatus. — *Ejusd.* Metaphyſicorum Ariſtotelis XIV libb. translatio. Theophraſti Metaphyſicorum lib. I. Index. Venet. in aed. Aldi et Andreae Soceri. 1516. fol. Die Ueberſetzung des Beſſarion von der Metaphyſik des Ariſtoteles iſt auch in neuern Ausgaben der Ariſtoteliſchen Werke beybehalten. — Προς τον Πληθωνος προς Αριστοτελην περι ουσιας.

οὐσίας. Vide Allatium de Georgiis p. 387. cf. Fabric. Bibl. gr. Vol. X. p. 401. — *Ejusd.* Epistola ad. *Mich. Apostolium* de praestantia Platonis prae Aristotele *gr.* cum vers. *lat. Io. Bowini jun.* in der *Histoire de l'acad. des inscr.* T. III p. 303. — *Marsilii Ficini* Opera et quae hactenus exstitere et quae in lucem nunc primum prodiere omnia, omnium artium et scientiarum majorumque facultatum multifaria cognitione refertissima, in duos tomos digesta et ab innumeris mendis hac postrema editione castigata — vna cum Gnomologia, hoc est, sententiarum ex iisdem operibus collectarum farragine copiosissima in calce totius voluminis adjecta. T. I. Paris. 1641. fol. Tom. II (ibid. eod. a.) in quo comprehenduntur ea, qnae ex graeco in latinum sermonem doctissime transtulit, exceptis *Platone* atque *Plotino* philosophis, quorum tamen epitomae seu argumenta, commentaria, collectanea, et annotationes, quotquot vel edita antea, vel hactenus non visa, magno studio collecta, exstant, etiam adjicere compendii loco placuit. Im ersten Bande sind auch des Ficinus: Theologiae Platonicae et de immortalitate animae libb. XVIII enthalten. — Die Uebersetzung desselben von den Werken des Plato erschien zuerst Venet. 1482 fol. — *Plotini* divini illius e Platonica familia philosophi de rebus philosophicis libb. LIV in enneades sex distri-

buti a *Marſilio Ficino* Florentino e graeca lingua in latinam verſi et ab eodem doctiſſimis commentariis illuſtrati. Florent. 1492. (Saligniaci) 1540. fol. — Epiſtolae *Marſilii Ficini* Florentini; per *Anton. Koberger*. Norimb. 1497. 4. — Commentarius de Platonicae philoſophiae poſt renatas literas apud Italos reſtauratione, ſive *Marſilii Ficini* Vita auctore *Io. Corſio*, ejus familiari et discipulo. Nunc primum in lucem eruit *Ang. Maria Bandini*, qui annotationes vberrimas ex ipſius Ficini epiſtolis deſumtas adjecit. Piſae. 1772. — *Francisci Philelphi* libri epiſtolarum XVI; Baſileae; per Nicolaum Keſsler. 1500. 4. — Die umſtändlichern literariſchen Notizen von den Werken der Commentatoren zum Ariſtoteles vornehmlich im funfzehnten Jahrhunderte, als des Donatus Acciajolus, Angelus Politianus, Auguſtinus Niphus, Hermolaus Barbarus, Jacob Faber, Paullus Venetus, u. a. S. Opp. Ariſt. Vol. I. p. 327. ed. Bip. — *Petri Pomponatii*, philoſophi et Theologi doctrina et ingenio praeſtantiſſimi, opera de naturalium effectuum admirandorum cauſis ſeu *de incantationibus liber*, item *de fato, libero arbitrio, praedeſtinatione, providentia Dei* libri V, in quibus difficillima capita et qnaeſtiones theologicae et philoſophicae ex ſana orthodoxae fidei doctrina explicantur et multis raris hiſtoriis paſſim illuſtrantur per autorem, qui ſe in omnibus Canonicae ſcripturae ſanctorumque Docto-

Doctorum judicio submittit. Basil. 1567. 8. — *Ejusd.* Tractatus *de immortalitate animae*; Bononiae. 1516. Basil. 1634. Eine neue Ausgabe hat Hr. Prof. Bardili besorgt mit Varianten dreyer ältern Editionen und einigen Bemerkungen über das Leben des Pomponatius, seine Zeitgenossen und den Inhalt des Buchs; Tubingae 1791. 8. — *Nicolai Cusani* Opera, Basil. 1565 fol. Tomi III. Im ersten Bande sind enthalten: *De docta ignorantia* praecisionis veritatis inattingibilis ad Iulium Cardinalem libb. III cum *Apologia*; *de conjecturis*, sive omnem humanam veri positivam assertionem esse conjecturam, libb. II.; *dialogorum* libri IV (in den beyden ersten Büchern de sapientia, im dritten de mentis natura); *Compendium* sive directio speculandae veritatis; dialogus de possibilitate sive materia vniversi; de venatione sapientiae. Die übrigen Schriften des Nicolaus sind mehr theologischen, physikalischen und mathematischen Inhalts. — *Laurentii Vallae* Opera Basil. 1540. et 1543 fol. Zur Philosophie gehören: De dialectica libri III (Venet. 1499 fol.); De voluptate et vero bono libri III (Basil. 1519. 4); De libero arbitrio; (Basil. 1518. 4.). — *Rudolphi Agricolae* de inventione dialectica libri III; Colon. 1527. 4. *Ejusd.* Lucubrationes Basil. 1518. 4. — *Ioannis Pici de Mirandula* Opera; Basil. 1601. Hierin sind enthalten die Conclusiones nongentae Romae publice

ad disputandum propoſitae; De Ente et Vno opus; De hominis dignitate; Contra Aſtrologos ſive in Aſtrologiam divinatricem Disputationum libri XII u. a. — *Ioannis Francisci Pici de Mirandula* Opera ſind zu gleich mit denen ſeines Oheims gedruckt Baſil. 1601. fol. Merkwürdig ſind beſonders folgende Schriften: De ſtudio divinae et humanae philoſophiae libb. II; Defenſio libri Ioannis Pici de Vno et Ente; De imaginatione, i. e. de ea animi vi, quam Graeci *φαντασιαν* appellant; Phyſici libri duo, alter de appetitu materiae primae; alter de elementis. Examen vanitatis doctrinae gentium et veritatis chriſtianae disciplinae, diſtinctum in libb. VI; De rerum praenotioue libb. IX. u. a. — *Francisci Patricii* diſcuſſiones Peripateticae Baſil. 1581. fol. — *Ludovici Vives* de cauſſis corruptarum artium, in den Opp. Baſil. 1555. Tomi II fol.

Neuere Werke und Hülfsmittel: Es gehören hierher zuvörderſt die hiſtoriſchliterariſchen Werke von Gabriel Naude, Niceron, Bayle, Morhof, Joh. Alb. Fabricius, Heumann, Tiraboſchi, Jagemann, u. a. in denen mannichfaltige Data auch zur Kentniß der Philoſophie dieſes Zeitalters vorkommen. — *Bruckeri* hiſt. crit. philoſ. T. IV. P. I. — *Chriſt. Fried. Boerner* de doctis hominibus graecis litterarum graecarum in Italia inſtauratoribus; Lipſ. 1750. — Meiners hiſtoriſche Vergleichung

der

der Sitten und Verfassungen, der Gesetze und Gewerbe, des Handels und der Religion, der Wissenschaften und Lehranstalten des Mittelalters mit denen unsers Jahrhunderts in Rücksicht auf die Vortheile und Nachtheile der Aufklärung. Hannover 1793. Drey Bände. — Tiedemann's Geist der specul. Philosophie B. V. — And introduction to the literary history of the XIV and XV century; London 1798. Vergl. die neuere Literatur zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Lehrbuch Th. V S. 103.

§. 878.

Gegen das Ende des vierzehnten und im funfzehnten Jahrhunderte erfolgte die sogenannte **Wiederherstellung** der Wissenschaften. Die literarischen Ereignisse jener Zeit werden mit Recht durch diesen Namen bezeichnet, da in der That das Streben der Gelehrten vornehmlich dahin gerichtet war, die Schranken der Geistesbeschäfftigung und der Erkentniß selbst, welche der Aberglaube, die Scholastik, und die Hierarchie diesen gesetzt hatten, entweder ganz aufzuheben, oder doch insofern zu erweitern, daß die Ueberreste der classischen Literatur des Alterthums überhaupt, die sich im Gebiete des griechischen Kayserthums und in

Italien erhalten hatten, gleichsam zu einer verjüngten Existenz im Abendlande von Europa hervorgerufen wurden. In diesen Ueberresten war die Encyklopädie der Wissenschaften, soweit sie das griechische und römische Alterthum kante und ausgebildet hatte, zum mindesten einem beträchtlichen Theile nach, enthalten. Manche Disciplinen wurden durch sie Gegenstände von Studien, die man vorher gar nicht gekannt hatte, und boten, selbst in ihren Anfängen oder Bruchstücken, einen neuen fruchtbaren Stoff dar, an dem sich der menschliche Geist üben, und den er zu weitern Fortschritten zur Aufklärung benutzen konnte. Besonders kam eine Mannichfaltigkeit von auf das wirkliche Leben sich beziehenden und anwendbaren, eben so nützlichen als interessanten, praktischen Ideen und Kentnißen in Umlauf, die man in den Werken der berühmtesten Kirchenlehrer und Scholastiker vergeblich suchte, deren Werth und Annehmlichkeit die bessern Köpfe um desto mehr für sich einnahm und fesselte. Die classischen Schriftsteller des Alterthums, selbst die spätern aus einer Periode, in welcher der Geschmack schon ausgeartet und verderbt war, waren doch noch immer Muster einer geschmackvollen Darstellung in Vergleichung mit den Schriftstellern des Mittelalters fast ohne Ausnahme. Die herschende Philosophie des Mittelalters, die Aristotelische, da man sie in ihrer ursprünglichen

chen Quelle kennen lernte, erschien in einem ganz andern Lichte, als unter der abentheuerlichen Hülle, die ihr die fleißige Spitzfindigkeit der Scholastiker umgeworfen hatte. Man erblickte auch in ihr nicht mehr den einzigen Weg zum philosophischen Heile, sondern lernte neben ihr mancherley andere philosophische Systeme und Untersuchungen einzelner dahin gehöriger Gegenstände kennen, in Ansehung deren es bey der ersten Bekantschaft mit ihnen sehr problematisch war, ob sie nicht die Vernunft mehr befriedigten, als jenes. Und auch diese philosophischen Systeme und Untersuchungen fand man auf eine Art eingekleidet und dargestellt, in der sie im Allgemeinen ungleich verständlicher waren, als alle scholastischen Debatten, und ausser dem Verstande auch die Phantasie unterhielten und das Herz nicht leer ließen. So war es wirklich eine Wiedergeburt der Wissenschaften des classischen Alterthums, nachdem sie mehr Jahrhunderte hindurch im Occidente von Europa erstorben gewesen waren. Man hatte vorerst genug zu thun, um nur die aus dem Alterthume geretteten Schätze des Geistes und der Kunst zu bergen, und zur Verbesserung des damaligen Zustandes der Literatur anzuwenden. Der Enthusiasmus in der Verehrung des classischen Alterthums, der sich hierbey offenbarte, und die blinde Anhänglichkeit an dem classischen Boden der Literatur, die

8 (und auch im theatro chemico Argentor. 1622. 8 Vol. V) eine sehr merkwürdige Stelle an, die zeigt, was für mögliche Erfindungen Baco von der Ausbildung der Mechanik erwartete, oder bereits durch sie bewirkt glaubte. Es ließen sich nach seiner Meynung Schiffe so einrichten, daß sie bey einem einzigen Ruderer sich schneller bewegten, als wenn eine Menge von Leuten ruderte. Eben so Wagen, die ohne von Thieren gezogen zu werden mit einem unbestimbaren Grade von Geschwindigkeit fortrollten. Auch ein Werkzeug zum Fliegen hielt er für möglich, in deßen Mitte ein Mensch säße, und wie ein Vogel mit künstlichen Flügeln durch die Luft flöge. Eine andere Maschine hatte B. im Sinne, um schwere Massen in die Höhe zu heben, oder von einer Höhe herabzulassen. Mit einem Instrumente drey Finger hoch und eben so breit sollte ein Mensch mit samt seinen Gefährten sich aus einem hohen Gefängniße herablassen können. Mittelst einer andern Maschine sollte Ein Mensch tausend Menschen fortziehen können, auch wenn diese nicht wollten, und auf gleiche Weise Massen von ähnlichem Umfange und Gewichte. Baco kante auch schon verschiedene Arten von Spiegeln, die den Gegenstand vervielfältigen, vergrößern, verkleinern, umkehren, verzerren u. w. In eben der Epistel erwähnt Baco auch des Schießpulvers und seiner Wirkungen. In omnem distantiam, quam volumus, sagte er, artificialem em-

componimus ignem comburentem ex sale petrae et aliis, item ex oleo petreolo et aliis. Praeterea possunt fieri lumina perpetua et balnea ardentia sine fine. Praeter haec vero sunt alia stupenda naturae. Nam soni velut tonitrus et corruscationes fieri possunt in aere, immo majore horrore, quam illa, quae fiunt per naturam; nam modica materia adaptata scilicet ad quantitatem vnius pollicis sonum facit horribilem et coruscationem ostendit vehementem, et hoc fit multis modis, quibus civitas aut exercitus destruatur, ad modum artificii Gedeonis, qui lagunculis fractis et lampadibus, igne exsiliente cum fragore inaestimabili infinitum Madianitarum destruxit exercitum cum trecentis hominibus etc.

Neunzehnter Abschnitt.

Geschichte der Wiederherstellung der reinern griechischen Philosophie, besonders der Platonischen und Aristotelischen.

Neunzehnter Abschnitt.

Geschichte

der Wiederherstellung der reinern griechischen Philosophie, besonders der Platonischen und Aristotelischen bis zum Anfange des sechszehnten Jahrhunderts.

Quellen: *Georgii Gemistii Plethonis* de Platonicae atque Aristotelicae philosophiae differentia; *graece*; Venet. 1540. 4. Ex vers. *lat. Georgii Chartandri* (*Henischii*); Basil. 1574. 4. — *Ejusdem* libellus de fato, ejusdemque et Bessarionis epistolae amoebaeae de eodem argumento. Una cum Matthaei Camariotae Orat. II in Plethonem de fato. Cum praef. *Io. Alb. Fabricii* de Camariota et ejus scriptis. Ex Bodlej et Lugd. Bat. Biblioth. edidit et *latine* reddidit *Herm. Sam. Reimarus*; Lugd.

Bat. 1722. 8. — *Ejusd.* elegans et brevis quatuor virtutum expſicatio, *graece* et *latine* nunc primum edita *Adolpho Occone* interprete; Baſil. per Io. Oporin. 1522. 8. — *Ejusd.* Oracula magica *Zoroaſtris* cum ſcholiis ejusd. et *Nellii*; omnia *graece* cum verſ. *lat.* et notis, ſtudio *Io. Opſopoeji*, ad calc. Oracul. Sibyllin. a *Servatio Gallaeo* editorum Amſtelod. 1589. 4. (Plethonis in oracula Zoroaſtris ſcholia, graece; in *Maittaire* miſcell. graec. carm. Londin. 1722. p. 134). — *Ejusd.* Zoroaſtreorum et Platonicorum dogmatum compendium; *gr.* et *lat.* in Fabric. Bibl. gr. Vol. XIV. p. 137—144. und Viteb. 1719. 4. ex edit. *Valent. Herm. Tryllitſch.* — *Beſſarionis* in calumniatorem Platonis libri quatuor. *Ejusd.* correctio librorum Platonis de legibus *Georgio Trapezuntio* interprete, vbi paſſim verba ipſius Platonis recitantur et emendata et cum ſuis accentibus; deinde a Beſſarione ſaepe argumento praemiſſo in latinum vertuntur. Poſtremo Trapezuntii translatio ſubjungitur. — *Ejusd.* de natura adverſus eundem Trapezuntium tractatus. — *Ejusd.* Metaphyſicorum Ariſtotelis XIV libb. translatio. Theophraſti Metaphyſicorum lib. I. Index. Venet. in aed. Aldi et Andreae Soceri. 1516. fol. Die Ueberſetzung des Beſſarion von der Metaphyſik des Ariſtoteles iſt auch in neuern Ausgaben der Ariſtoteliſchen Werke beybehalten. — Προς τον Πληθωνος προς Αριστοτελην περι ουσιας.

οὐσίας. Vide Allatium de Georgiis p. 387. cf. Fabric. Bibl. gr. Vol. X. p. 401. — *Ejusd.* Epistola ad. *Mich. Apostolium* de praestantia Platonis prae Aristotele *gr.* cum vers. *lat. Io. Bovini jun.* in der *Histoire de l'acad. des inscr.* T. III p. 303. — *Marsilii Ficini* Opera et quae hactenus exstitere et quae in lucem nunc primum prodiere omnia, omnium artium et scientiarum majorumque facultatum multifaria cognitione refertissima, in duos tomos digesta et ab innumeris mendis hac postrema editione castigata — vna cum Gnomologia, hoc est, sententiarum ex iisdem operibus collectarum farragine copiosissima in calce totius voluminis adjecta. T. I. Paris. 1641. fol. Tom. II (ibid. eod. a.) in quo comprehenduntur ea, qnae ex graeco in latinum sermonem doctissime translatulit, exceptis *Platone* atque *Plotino* philosophis, quorum tamen epitomae seu argumenta, commentaria, collectanea, et annotationes, quotquot vel edita antea, vel hactenus non visa, magno studio collecta, exstant, etiam adjicere compendii loco placuit. Im ersten Bande sind auch des Ficinus: Theologiae Platonicae et de immortalitate animae libb. XVIII enthalten. — Die Uebersetzung desselben von den Werken des Plato erschien zuerst Venet. 1482 fol. — *Plotini* divini illius e Platonica familia philosophi de rebus philosophicis libb. LIV in enneades sex distri-

buti a *Marſilio Ficino* Florentino e graeca lingua in latinam verſi et ab eodem doctiſſimis commentariis illuſtrati. Florent. 1492. (Saligniaci) 1540. fol. — Epiſtolae *Marſilii Ficini* Florentini; per *Anton. Koberger*. Norimb. 1497. 4. — Commentarius de Platonicae philoſophiae poſt renatas literas apud Italos reſtauratione, ſive *Marſilii Ficini* Vita auctore *Io. Corſio*, ejus familiari et discipulo. Nunc primum in lucem eruit *Ang. Maria Bandini*, qui annotationes vberrimas ex ipſius Ficini epiſtolis deſumtas adjecit. Piſae. 1772. — *Francisci Philelphi* libri epiſtolarum XVI; Baſileae; per Nicolaum Keſsler. 1500. 4. — Die umſtändlichern literariſchen Notizen von den Werken der Commentatoren zum Ariſtoteles vornehmlich im funfzehnten Jahrhunderte, als des Donatus Acciajolus, Angelus Politianus, Auguſtinus Niphus, Hermolaus Barbarus, Jacob Faber, Paullus Venetus, u. a. S. Opp. Ariſt. Vol. I. p. 327. ed. Bip. — *Petri Pomponatii*, philoſophi et Theologi doctrina et ingenio praeſtantiſſimi, opera de naturalium effectuum admirandorum cauſis ſeu *de incantationibus liber*, item *de fato, libero arbitrio, praedeſtinatione, providentia Dei* libri V, in quibus difficillima capita et qnaeſtiones theologicae et philoſophicae ex ſana orthodoxae fidei doctrina explicantur et multis raris hiſtoriis paſſim illuſtrantur per autorem, qui ſe in omnibus Canonicae ſcripturae ſanctorumque Docto-

Doctorum judicio submittit. Basil. 1567. 8. — *Ejusd.* Tractatus *de immortalitate animae*; Bononiae. 1516. Basil. 1634. Eine neue Ausgabe hat Hr. Prof. Bardili besorgt mit Varianten dreyer ältern Editionen und einigen Bemerkungen über das Leben des Pomponatius, seine Zeitgenossen und den Inhalt des Buchs; Tubingae 1791. 8. — *Nicolai Cusani* Opera, Basil. 1565 fol. Tomi III. Im ersten Bande sind enthalten: *De docta ignorantia* praecisionis veritatis inattingibilis ad Iulium Cardinalem libb. III cum *Apologia*; *de conjecturis*, sive omnem humanam veri positivam assertionem esse conjecturam, libb. II.; *dialogorum* libri IV (in den beyden ersten Büchern de sapientia, im dritten de mentis natura); *Compendium* sive directio speculandae veritatis; dialogus de possibilitate sive materia vniversi; de venatione sapientiae. Die übrigen Schriften des Nicolaus sind mehr theologischen, physikalischen und mathematischen Inhalts. — *Laurentii Vallae* Opera Basil. 1540. et 1543 fol. Zur Philosophie gehören: De dialectica libri III (Venet. 1499 fol.); De voluptate et vero bono libri III (Basil. 1519. 4); De libero arbitrio; (Basil. 1518. 4.). — *Rudolphi Agricolae* de inventione dialectica libri III; Colon. 1527. 4. *Ejusd.* Lucubrationes Basil. 1518. 4. — *Ioannis Pici de Mirandula* Opera; Basil. 1601. Hierin sind enthalten die Conclusiones nongentae Romae publice

ad disputandum propoſitae; De Ente et Vno opus; De hominis dignitate; Contra Aſtrologos ſive in Aſtrologiam divinatricem Disputationum libri XII u. a. — *Ioannis Francisci Pici de Mirandula* Opera ſind zu gleich mit denen ſeines Oheims gedruckt Baſil. 1601. fol. Merkwürdig ſind beſonders folgende Schriften: De ſtudio divinae et humanae philoſophiae libb. II; Defenſio libri Ioannis Pici de Vno et Ente; De imaginatione, i. e. de ea animi vi, quam Graeci *φαντασιαν* appellant; Phyſici libri duo, alter de appetitu materiae primae; alter de elementis. Examen vanitatis doctrinae gentium et veritatis chriſtianae disciplinae, diſtinctum in libb. VI; De rerum praenotioue libb. IX. u. a. — *Francisci Patricii* discuſſiones Peripateticae Baſil. 1581. fol. — *Ludovici Vives* de cauſſis corruptarum artium, in den Opp. Baſil. 1555. Tomi II fol.

Neuere Werke und Hülfsmittel: Es gehören hierher zuvörderſt die hiſtoriſchliterariſchen Werke von Gabriel Naude, Niceron, Bayle, Morhof, Joh. Alb. Fabricius, Heumann, Tiraboſchi, Jagemann, u. a. in denen mannichfaltige Data auch zur Kentniß der Philoſophie dieſes Zeitalters vorkommen. — *Bruckeri* hiſt. crit. philoſ. T. IV. P. I. — *Chriſt. Fried. Boerner* de doctis hominibus graecis litterarum graecarum in Italia inſtauratoribus; Lipſ. 1750. — Meiners hiſtoriſche Vergleichung

der

der Sitten und Verfassungen, der Gesetze und Gewerbe, des Handels und der Religion, der Wissenschaften und Lehranstalten des Mittelalters mit denen unsers Jahrhunderts in Rücksicht auf die Vortheile und Nachtheile der Aufklärung. Hannover 1793. Drey Bände. — Tiedemann's Geist der specul. Philosophie B. V. — And introduction to the literary history of the XIV and XV century; London 1798. Vergl. die neuere Literatur zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Lehrbuch Th. V S. 103.

§. 878.

Gegen das Ende des vierzehnten und im funfzehnten Jahrhunderte erfolgte die sogenannte **Wiederherstellung** der Wissenschaften. Die literarischen Ereigniße jener Zeit werden mit Recht durch diesen Namen bezeichnet, da in der That das Streben der Gelehrten vornehmlich dahin gerichtet war, die Schranken der Geistesbeschäfftigung und der Erkentniß selbst, welche der Aberglaube, die Scholastik, und die Hierarchie diesen gesetzt hatten, entweder ganz aufzuheben, oder doch insofern zu erweitern, daß die Ueberreste der classischen Literatur des Alterthums überhaupt, die sich im Gebiete des griechischen Kayserthums und in

Italien erhalten hatten, gleichsam zu einer verjüngten Existenz im Abendlande von Europa hervorgerufen wurden. In diesen Ueberresten war die Encyklopädie der Wissenschaften, soweit sie das griechische und römische Alterthum kante und ausgebildet hatte, zum mindesten einem beträchtlichen Theile nach, enthalten. Manche Disciplinen wurden durch sie Gegenstände von Studien, die man vorher gar nicht gekannt hatte, und boten, selbst in ihren Anfängen oder Bruchstücken, einen neuen fruchtbaren Stoff dar, an dem sich der menschliche Geist üben, und den er zu weitern Fortschritten zur Aufklärung benutzen konnte. Besonders kam eine Mannichfaltigkeit von auf das wirkliche Leben sich beziehenden und anwendbaren, eben so nützlichen als interessanten, praktischen Ideen und Kentnißen in Umlauf, die man in den Werken der berühmtesten Kirchenlehrer und Scholastiker vergeblich suchte, deren Werth und Annehmlichkeit die bessern Köpfe um desto mehr für sich einnahm und fesselte. Die classischen Schriftsteller des Alterthums, selbst die spätern aus einer Periode, in welcher der Geschmack schon ausgeartet und verderbt war, waren doch noch immer Muster einer geschmackvollen Darstellung in Vergleichung mit den Schriftstellern des Mittelalters fast ohne Ausnahme. Die herschende Philosophie des Mittelalters, die Aristotelische, da man sie in ihrer ursprünglichen

chen Quelle kennen lernte, erschien in einem ganz andern Lichte, als unter der abentheuerlichen Hülle, die ihr die fleißige Spitzfindigkeit der Scholastiker umgeworfen hatte. Man erblickte auch in ihr nicht mehr den einzigen Weg zum philosophischen Heile, sondern lernte neben ihr mancherley andere philosophische Systeme und Untersuchungen einzelner dahin gehöriger Gegenstände kennen, in Ansehung deren es bey der ersten Bekantschaft mit ihnen sehr problematisch war, ob sie nicht die Vernunft mehr befriedigten, als jenes. Und auch diese philosophischen Systeme und Untersuchungen fand man auf eine Art eingekleidet und dargestellt, in der sie im Allgemeinen ungleich verständlicher waren, als alle scholastischen Debatten, und ausser dem Verstande auch die Phantasie unterhielten und das Herz nicht leer ließen. So war es wirklich eine Wiedergeburt der Wissenschaften des classischen Alterthums, nachdem sie mehr Jahrhunderte hindurch im Occidente von Europa erstorben gewesen waren. Man hatte vorerst genug zu thun, um nur die aus dem Alterthume geretteten Schätze des Geistes und der Kunst zu bergen, und zur Verbesserung des damaligen Zustandes der Literatur anzuwenden. Der Enthusiasmus in der Verehrung des classischen Alterthums, der sich hierbey offenbarte, und die blinde Anhänglichkeit an dem classischen Boden der Literatur, die

man bey den Gelehrten und Philosophen des funfzehnten Jahrhunderts antrifft, war eine natürliche und unvermeidliche Folge der ersten Ueberraschung, die das gewißermaßen neu entdeckte literarische Alterthum erzeugen mußte, und des auffallenden Contrastes, der sich bey der Vergleichung desselben mit der Literatur des Mittelalters zeigte. Erst mußten fast ein paar Jahrhunderte verflossen seyn, bevor man bemerkte, daß die Wiederherstellung der Wissenschaften des Alterthums keine Verbesserung oder neue Schöpfung derselben ausschließe oder entbehrlich mache, daß sie vielmehr nur das Mittel seyn könne, diese herbey zu führen und zu begünstigen.

§. 879.

Es waren mehrere Ursachen, welche die Wiederherstellung der Wissenschaften im vierzehnten und funfzehnten Jahrhundert theils vorbereiteten und veranlaßten, theils zur Beförderung und allgemeineren Wirksamkeit derselben wesentlich beytrugen. Hier können nur die wichtigsten derselben angegeben, und zwar mehr bloß angedeutet, als ausführlich und vollständig entwickelt werden. Erstlich muß man

dahin

dahin rechnen die Entstehung eines freyen Bürgerstandes in Städten, der ein Mittelglied zwischen dem Adel und den leibeigenen Bauern ausmachte, und seine Rechte und Privilegien nur durch seinen Reichthum von den Fürsten und dem Adel erwerben und gegen sie behaupten, diesen Reichthum aber wiederum nur durch seinen Gewerbfleiß, seine Handwerke, Kunstproducte und den Handel erlangen konte. Es lag in der Natur der Sache, daß dieser freye Bürgerstand nach und nach zu einer praktischen Einsicht gelangte, die, wenn sie auch sich anfangs nur auf die mechanische Industrie und die gemeinen Bedürfniße des gesellschaftlichen Lebens bezog und einschränkte, ihn doch für eine größere Aufklärung empfänglicher machte. Die Beschäfftigung mit der Naturkunde, der Medicin, der Mathematik, konte auch von manchen Gliedern des Bürgerstandes nicht entbehrt werden, und sie ließ bald eine Classe von Gelehrten entstehn, die keine Geistliche waren, und vermöge des Charakters ihrer Studien eine ganz andere Ansicht von Welt und Menschen, eine ganz andere Art, das Wissenswürdige zu beurtheilen hatten, als jene, wenn sie auch durch den Einfluß des Aberglaubens und der Hierarchie geblendet, oder der Untersuchung aus einem bessern Standpuncte, als auf welchem sich die vermeynten Depositare der Wissenschaften, die Geistlichen,

befan-

befanden, nachzuhangen gehindert wurden. Vornehmlich mußte sich eine solche Gelehrtenclasse in Italien bilden, als dem Lande, das durch seinen Handel mit dem Oriente, und namentlich mit den Griechen in genauerer Verbindung war. Gründlichere und tiefere Kentniß der Physik, der Medicin, der Mathematik, ließ sich nur bey den Griechen erwerben, soferne diese allein in dem ausschließlichen Besitze der Werke waren, die die größten Genies und Forscher der Vorzeit darüber hinterlassen hatten. Die erste Aufklärung in der Philosophie im Occidente gieng deßwegen auch vom Studium physikalischer Gegenstände aus, und dieses empfieng wiederum sein erstes Licht von der Verbindung der abendländischen Gelehrten mit den Griechen, welche der Handel veranlaßte und unterhielt. Durch die Bekantwerdung der Werke des Aristoteles physikalischen Inhalts im Occidente und der Schriften der Araber war freylich schon früher der Sinn für physikalische Studien erweckt worden, wie die Beyspiele Alberts des Großen und des Roger Baco beweisen; aber da man jene Werke sowohl des Aristoteles, als der Araber, nur aus höchst fehlerhaften und oft ganz sinnlosen lateinischen Uebersetzungen kennen lernte, und man sich größtentheils nur auf das Nachbeten und Commentiren derselben einschränkte; so konten die Fortschritte in der Naturkunde überhaupt

haupt nicht sehr beträchtlich seyn, und noch weniger zur Verbesserung der Philosophie sehr viel wirken; zumal so lange die Layen keinen Theil daran nahmen und sich bloß Geistliche damit beschäfftigten, die zugleich in die hergebrachte scholastische Dialektik und Theologie verstrikt waren. Von der bessern Einsicht hingegen, welche sich einzelne Glieder des Bürgerstandes in der Physik, Medicin und Mathematik durch ihren Aufenthalt unter den Griechen und durch das Studium der Werke der griechischen Schriftsteller selbst im Originale, erwarben, mußte, da sie weniger durch die Vorurtheile der bey den Geistlichen gewöhnlichen literarischen Erziehung eingenommen waren, eine freyere und für die Verbesserung der gesamten Philosophie wohlthätigere Denkart die Folge seyn. Eine zweyte Ursache, welche die Aufklärung nach und nach herbeyführte oder vorbereitete, war der Kampf der weltlichen Macht mit der Hierarchie. Je ungebührlicher diese ihre Anmaaßung vergrößerte, je tyrannischer sie über die unbezweifelbarsten Rechte der Fürsten schaltete, desto eher und desto lebhafter mußte bey allen, die an der weltlichen Gewalt ein Interesse hatten, der Untersuchungsgeist erwachen, worauf sich denn jene hierarchische Anmaaßung gründe? Das Fundament derselben war in mancher Hinsicht so beschaffen, daß die gemeinste Reflexion des gesunden Men-

schen-

schenverstandes es zu erschüttern vermochte. Die innern Streitigkeiten in der Kirche gaben häufig den Fürsten und ihren Räthen Gelegenheit, die Schwächen des kirchlichen Religionssystems zu bemerken, und dadurch in ihren Glauben an dasselbe und an die Autorität der Kirche und ihrer Diener irre zu werden. Die Skepsis, die hieraus hervorgieng, wurde noch entscheidender in ihren Folgen durch den Luxus und die Wohllüste, welchen sich die Häupter der Kirche ganz ungescheut überließen, und welche die Ehrfurcht vor der Heiligkeit derselben, die allein die Fürsten und ihre Völker an die hierarchische Gewalt band, nothwendig gar sehr vermindern mußten. Es gab selbst manche Glieder der Kirche, die durch eine bessere Ueberzeugung und eine redlichere Denkart geleitet, oder auch aus selbstsüchtigen Beweggründen, die Falschheit mancher orthodoxen Lehrsätze aufdeckten, oder der weltlichen Macht die Waffen ihrer Gelehrsamkeit gegen die Kirche liehen, und natürlicherweise bey jener Schutz und Gunst fanden. Alles aber, was den im Mittelalter herschend gewordenen Aberglauben schwächen, die blinde Anhänglichkeit der Gemüther an der Autorität der Kirche verringern, die weltliche Macht über die Hierarchie emporheben oder wenigstens gegen die Anmaaßungen derselben behaupten, das orthodoxe Glaubenssystem erschüttern konte, darf als Beförderungs-

rungsmittel der Aufklärung überhaupt und der Verbesserung der Philosophie insbesondre betrachtet werden. Eine dritte sehr wirksame Ursache, welche vornehmlich zunächst eine Reform der Philosophie erzeugte, war die Erschöpfung und Erschlaffung des menschlichen Geistes, welche dieser nach einer mehr Jahrhunderte hindurch fortgesetzten angestrengten Beschäfftigung mit größtentheils inhaltleeren, für Kopf und Herz und für das gesellschaftliche Leben gleich uninteressanten und unnützen, Subtilitäten empfinden mußte. Man hatte nun lange genug über das Ding und die allgemeinen Merkmale desselben, über Gott und seine Eigenschaften vernünftelt, um nicht der Vernünfteley in ihrer unendlichen Spitzfindigkeit, in ihrer barbarischen Terminologie, endlich müde zu werden, sich nach einer bessern Nahrung für Geist und Herz, deren Möglichkeit man doch immer zum mindesten ahnden konte, zu sehnen, und sie begierig zu ergreifen, sobald sie dargeboten wurde. Abwechslung fodert der menschliche Geist, wenn seine Beschäfftigung ihn unterhalten und zugleich befriedigen soll. Dieses Naturgesetz des Geistes verräth sich bey dem einzelnen Menschen in seinen Tagewerken, wie bey ganzen Generationen in den Gegenständen, worauf ihre Aufmerksamkeit und ihr Fleiß vorzüglich gerichtet sind. Der einzelne Mensch verliert nach und

nach auch das lebhafteste Interesse, das er anfangs an einem Gegenstande nahm, wenn er zu lange bey ihm verweilt und das Interesse so zu sagen dadurch abnutzt. So sind ganze Generationen oft mit der Cultur einer gewißen Gattung von Kentnißen auf's eifrigste beschäfftigt; sie vernachlässigen darüber andere Studien; aber gerade diese Einseitigkeit läßt sie bald ermüden; jene Kentniße werden ihnen um so gleichgültiger, sinken am Werthe in ihrem Urtheile oft um so tiefer herab, je größer und je ausschließender die Theilnahme daran ehedem gewesen war. Bey der Scholastik mußte dieses schon dadurch sich ereignen, daß sie durchaus nichts hatte, was einer Annehmlichkeit für den Geist auch nur entfernt ähnlich gewesen wäre, da sie die bloße trockne Speculation des logischen Verstandes und oft die armseligste Wörterkrämerey war. Es ist mehr zu verwundern, und läßt sich nur aus der mönchischen Lebensart erklären, daß die Scholastik so lange Jahrhunderte allein den Fleiß der denkenden Köpfe in Thätigkeit zu erhalten vermochte; als daß nicht früher ein allgemeiner Aufstand der Gelehrten sich gegen sie erhob. Wie vergänglich ist in unsern Tagen das Ansehn auch nur einer scholastisch klingenden Terminologie gewesen, die doch nichts weniger ursprünglich als Armuth an Gedanken verhüllte, wie sie bey den Scholastikern that: Eine vierte Ursache

sache zur Beförderung der Aufklärung und mittelbar einer bessern Philosophie war die wiederauflebende Poesie in Frankreich, Italien, Spanien, und bald darauf auch im südlichen Deutschland und in England. Diese, in ihrem bloßen Verhältniße zur Geistescultur betrachtet, erweckte die Phantasie, beseelte die wohlthätigen Triebe und Neigungen der menschlichen Natur, richtete die Aufmerksamkeit auf das Schöne und Erhabne, bildete die Sprachen mehr aus, und zeigte die Scholastik in einem Contraste, bey dem diese unendlich verlieren mußte. Eine fünfte Ursache, welche besonders und unmittelbar dazu mitwirkte, die Ueberreste der ältern griechischen Literatur in den Occident, und zwar zuerst nach Italien zu verpflanzen, war die Bedrängung und endliche gänzliche Unterjochung der Länder des griechischen Kayserthums durch die Türken, die mit den schrecklichsten Verheerungen und Grausamkeiten verbunden war. Eine Menge gelehrter Griechen flüchtete nach Italien, von denen der eine diese, der andere jene Werke des griechischen Alterthums, die er gerettet hatte, mit sich dorthin brachte. Der Unterricht, welchen sie in der griechischen Literatur ertheilten, war für viele das einzige Mittel des Unterhalts, und eben deßwegen betrieben sie die Verbreitung dieser mit dem größten Eifer, was nothwendig der Philosophie und den Wissenschaften über-

haupt zum größten Vortheile gereichen mußte. Italien war damals dasjenige Land in Europa, welches gewißermaßen im Besitze des Welthandels war, da man America und den Weg um Africa nach Ostindien noch nicht kannte. Dies hatte die Italienischen Städte zu einem ausserordentlichen Grade von Reichthum und Wohlhabenheit erhoben, und da der Reichthum zugleich Macht giebt, eine Zahl unabhängiger Freystaten in Italien erzeugt, die zwar im Innern durch Factionen zerrüttet und mit ihren Nachbaren in fast ununterbrochenen Fehden begriffen waren; aber dennoch vermöge ihrer Industrie und des Handels zu einer immer höhern Cultur fortschritten. Die griechische Literatur fand also in Italien einen Boden, auf welchem sie leicht und schnell Wurzel fassen und gedeihen konte. Die Fürsten und auch die Magistrate in den unabhängigen Staten stellten gelehrte Griechen als Lehrer an, oft mit sehr ansehnlichen Besoldungen, wiewohl doch in der Regel nur auf einige Jahre, nach deren Verlauf der Contract entweder erneuert wurde, oder für erloschen galt, und der Lehrer an einem andern Orte sein Unterkommen suchte. Sie errichteten ausserdem besondere literarische Institute, welche die Beförderung und Verbreitung des Studiums der classischen Literatur vorzüglich zum Zwecke hatten; oder sie verbanden dergleichen mit den ältern schon bestehenden Universitä-

sitäten und Gymnasien, wie zu Bologna, Rom, Mayland, Ferrara, Florenz, Pisa, Padua und in andern Städten. Diese öffentliche Unterstützung der Wissenschaften fand nicht selten mitten unter den größten bürgerlichen Unruhen und den heftigsten kriegerischen Fehden statt, die denn aber freylich auch häufig genug die Früchte derselben zerstörten, zumal wenn große Landplagen, unter denen die Pest damals noch oft in Italien wüthete, hinzukamen. Unter den edlen Geschlechtern Italiens, welche gegen das Ende des vierzehnten und im funfzehnten Jahrhundert einen ausserordentlichen Reichthum erlangten, und dadurch in den Stand gesetzt wurden, Häupter von Factionen zu werden, die Herrschaft über ihre Mitbürger an sich zu reißen, und zu fürstlichen Würden sich zu erheben, zeichnete sich vornehmlich das Geschlecht der Medices aus. Cosmus der ältere (geb. 1389 † 1464), erhielt von den Florentinern, nachdem er die Herrschaft über sie gewonnen, und die Ruhe wieder hergestellt hatte, den Namen eines Vaters des Vaterlandes. Sein Enkel, Lorenz von Medices (geb. 1448; † 1492) ward insbesondere der Vater der Gelehrsamkeit durch die Begünstigung, welche er dieser und ihren Pflegern angedeihen ließ. Er war der Vater des Pabstes Leo X, sowie sein Bruder Julian von Medices wahrscheinlich der Vater des Pabstes Clemens VII war,

welche beyde Oberhäupter der Kirche soviel für die Wiederaufnahme und Vervollkomnung der Künste und Wissenschaften in Italien gethan haben. In der Folge war an dem Hofe des Cosmus, des ersten Herzogs von Florenz, und seines Regierungserben Cosmus II ein Sammelplatz classischer Gelehrten, von denen mehrere sich unsterbliche Verdienste um die alte Literatur erworben haben. Der Aufklärung und der Philosophie überhaupt kam diese Cultur der alten Literatur um so mehr zu statten, da sie vorzugsweise sich auf die Werke der griechischen Philosophen, hauptsächlich des Plato und Aristoteles, erstreckte, und mit dem wieder belebten Studium der verschiedenen griechischen Systeme, die man auch aus den Werken des Cicero näher kennen lernte, eine Selbstständigkeit und Originalität im Denken veranlaßte, welche nothwendig, mit einer größern Ausbildung des Geschmacks verbunden, der geistigen Barbarey im großen Publicum, und der Scholastik in den Klöstern und auf den Lehrstühlen der Geistlichen bald den Untergang bereiten mußte. Endlich verdient hier noch als eines der vornehmsten Beförderungsmittel der Wiederherstellung der Wissenschaften, und also auch als eine Hauptursache derselben die Erfindung der Buchdruckerkunst einer Erwähnung. Es mußte natürlich die Mittheilung und den Umlauf der Ideen und Kentniße unendlich erschweren,

ren, und die Früchte vieler Untersuchungen und Studien mußten ganz und gar verloren gehn, so lange die Existenz der Werke des Geistes bloß auf handschriftlichen Copieen beruhte. Selbst das Lesen von Handschriften war mühselig, auch wenn man darauf Rücksicht nimt, daß die Gelehrten ehedem hierin geübter waren, als sie es itzt sind. Eine irgend beträchtliche Bibliothek, die doch gegen solche, welche manche Privatgelehrte gegenwärtig haben, kaum in Anschlag zu bringen gewesen wäre, erfoderte einen ansehnlichen Aufwand, und ausserdem noch dazu besonders günstige Verhältniße und Verbindungen. Daher konten die größern Einsichten und Kentniße einzelner Männer nicht leicht ein Gemeingut des Publicum's werden, und die mündliche Belehrung oder Mittheilung erstreckte sich doch nur auf diejenigen, mit welchen ein Gelehrter an demselben Orte lebte. Selbst der Briefwechsel, als Vehikel der Ideencommunication unter Gelehrten betrachtet, so häufig er auch benutzt wurde, war doch in jenem Zeitalter ein sehr unsicheres und kostbares Vehikel, da es noch keine öffentliche Posteneinrichtung gab, und er durch besondere Boten oder bey zufälligen Gelegenheiten geführt werden mußte. Mit der Erfindung der Buchdruckerkunst aber war auf einmal allen diesen Beschwerlichkeiten abgeholfen. Ein Geistesproduct konte nun in sehr kurzer Zeit so

sehr vervielfältigt werden, wie man nur immer wollte; die Schriftzüge bekamen eine sich gleichere, bestimtere, leichter kentliche Form; und selbst durch die äussere Einrichtung der Bücher ließ sich nicht nur manche Erleichterung und Bequemlichkeit beym Gebrauche derselben bewirken, sondern auch eine größere Sicherheit derselben gegen zufällige Veränderung, Zerstörung oder Verletzung. Auch hieng itzt vom Verluste eines oder mehrer Exemplare eines Buchs nicht mehr der Verlust eines Buches überhaupt ab. Die Buchdruckerkunst wurde unter andern auch darauf angewandt, die Exemplare von Werken der classischen Literatur zu vervielfältigen, wodurch diese auch ausserhalb Italien, in Deutschland, Frankreich und England verbreitet wurden, und in diesen Ländern das Licht ebenfalls anzünden halfen, das durch sie in Italien zu leuchten angefangen hatte. Die angegebenen Ursachen der Wiederherstellung der Wissenschaften sind wenigstens diejenigen, deren Wirksamkeit die stärkste und allgemeinste war. Es kam aber freylich noch eine Menge anderer mitwirkender Ursachen hinzu, die in den Zeitumständen und Begebenheiten, in den speciellen politischen Verhältnißen der Hierarchie und der weltlichen Macht, in den persönlichen Charakteren der Regenten und Machthaber in Italien und den angrenzenden Ländern, in der Denkart und dem Benehmen der damali-

gen

gen Gelehrten selbst lagen, und durch welche zunächst die Art und Weise bestimt wurde, wie die Morgenröthe der Aufklärung anbrach.

§. 880.

Die Reformation der Philosophie im Occidente wurde, soferne die nach Italien kommenden Griechen sie veranlaßten, auch hauptsächlich durch die in den Provinzen des griechischen Kayserthums und in Constantinopel selbst geltende und herschende Philosophie bestimt. Diese letztere beruhte keinesweges auf einer freyen selbstständigen Speculation der Vernunft über ihre wichtigsten Probleme, oder bestand etwa in einem Dogmatismus oder Skepticismus, welchen auch die mit Freyheit philosophirende Vernunft anzuerkennen gedrungen gewesen wäre. Es war vielmehr entweder eine mystisch cabbalistische Vorstellungsart aus Bestandtheilen eines misverstandenen Platonismus, des Orientalismus, Gnosticismus, und jüdisch rabbinischer Träume zusammengesetzt; oder es war der eigentliche nur im Einzelnen verschieden modificirte Neoplatonismus, bey dem die Werke Plotin's und anderer älterer alexandrinischer Philosophen als Quellen zum Grunde la-

gen, nach denen man ſogar die echteſten Urkunden aller Platoniſchen Philoſophie, die Werke des Plato ſelbſt, auslegte; oder endlich es war Ariſtoteliſche Philoſophie, wie ſie theils in den Schriften des Ariſtoteles ſelbſt, theils in den Commentaren der griechiſchen Ausleger enthalten war; und zwar unterſchieden ſich die Anhänger dieſer von einander darin, daß ſie bald ſtrenger an der reinen Ariſtoteliſchen Lehre hielten, bald ſie mehr oder weniger mit Platoniſchen Lehren zu vermiſchen oder zu vereinbaren ſuchten. Dieſe drey verſchiedenen Hauptcharaktere der griechiſchen Philoſophie in den letztern Zeiten des griechiſchen Kayſerthums finden ſich auch hernach in Italien wieder, nachdem die griechiſche Literatur dorthin verpflanzt war, und erzeugten hier eben ſo viel verſchiedene philoſophiſche Parteyen, die einander ſehr lebhaft beſtritten; und in deren Geſchichte die Geſchichte der Philoſophie überhaupt bis auf die Epoche der Kirchenreformation in Deutſchland beſteht.

§. 881.

Schon gegen das Ende des dreyzehnten Jahrhunderts begann in Italien die Periode

der

der Antischolastik und des verbesserten Geschmacks, wiewohl es nur wenig einzelne große Genies waren, die sich hierin hervorthaten. Man fieng an die alten römischen Schriftstellrr zu studiren, die lateinische Schreibart nach ihnen zu bilden, und ihre gesundere und praktisch anwendbare Art zu philosophiren nachzuahmen. Die auffallendsten Beweise hiervon sind schon in den Werken des Dante Alighieri und des Guido Cavalcante enthalten, von denen der erstere auch schon mit Neu Platonischer Philosophie bekant geworden war, die er gelegenheitlich in seiner göttlichen Komödie anbringt. Jedoch waren die Kentniße beyder Dichter mehr historisch und auf Hörensagen gegründet, oder aus abgeleiteten Quellen geflossen; denn Griechisch verstanden sie beyde nicht. Unverhältnißmäßig mehr aber that für die Wiederherstellung der classischen römischen Literatur Franz Petrarcha, den man in unsern Zeiten gewöhnlich nur als den zartesten und lieblichsten Sänger der Liebe zu kennen und zu bewundern pflegt, der aber auch als Gelehrter und als Reformator in Sachen des Geschmacks überhaupt auf die höchste Verehrung der Nachwelt die gegründetesten Ansprüche hat. Er war gebohren im J. 1304 zu Arezzo im Toscanischen, und starb im J. 1375 zu Acqui bey Padua, wo man ihn eines Morgens todt in seiner Bibliothek fand. Sein Genie und be-

ſonders ſein richtiger Sinn für das Wahre, Gute und Schöne wurde am meiſten durch das Studium der Schriften des Cicero erweckt, gebildet und genährt, da ihm eine derſelben ſchon ſehr früh unter den Büchern ſeines Vaters in die Hände gefallen war, und ihn ſo mächtig angezogen hatte, daß ſie ihm eine entſchiedene Abneigung gegen andere Studien, die der Beſchäfftigung mit den Werken des Cicero und der claſſiſchen römiſchen Literatur überhaupt Abbruch thaten, einflößte. Er war es auch, der zuerſt Cicero's Schriften ſo vollſtändig zuſammenzubringen ſuchte, wie wir ſie itzt beſitzen. Der Enthuſiasmus, womit er in reifern Jahren, in den mannichfaltigen zum Theile ſehr anſehnlichen Verbindungen, in welchen er ſich befand, die Lectüre der alten römiſchen Claſſiker empfahl; das Beyſpiel, welches er ſelbſt, als Schriftſteller und Dichter, von der vortheilhaften Wirkung gab, welche ein vertrauter Umgang mit jenen und eine zweckmäßige Benutzung deſſelben auf die Bildung des Verſtandes, Geſchmackes und Charakters habe; die zahlreichen Schüler, die er als Lehrer zog, gaben dem Studium der claſſiſchen römiſchen Literatur einen durchaus neuen Schwung, durch welchen die ſpäter erfolgende günſtige Aufnahme der griechiſchen Muſe gar ſehr vorbereitet wurde. Neben dem Petrarcha war ſein Freund Johann Boccaccio für denſelben

Zweck mit ihm gemeinschaftlich thätig. Er war 1313 gebohren, lebte meistens zu Florenz, wurde von seinen Mitbürgern mehrmal als Gesandter in ihren Angelegenheiten gebraucht, und nachher als Erklärer des Dante öffentlich angestellt. Er starb ein Jahr später, als Petrarcha. Auch Bocaccio war ein eifriger Verehrer der römischen Classiker; er sammelte Handschriften ihrer Werke und schrieb mehrere derselben eigenhändig ab; und wie sehr er durch die Lectüre derselben seine Kentniße erweitert, und seinen Geschmack gebildet hatte, das beweisen sein Decamerone und sein Werk de genealogia Deorum, das die Mythologie des Alterthums befaßt. Als Beförderer der classischen römischen Literatur verdient auch hier genannt zu werden Johannes Malpighi von Ravenna, ein Zögling des Petrarcha, gebohren im J. 1347, der nachher einer der berühmtesten Lehrer zu Padua und zu Florenz war, und hier eine Reihe von Schülern hatte, die in der Folge für die Wiederherstellung der Wissenschaften und des guten Geschmacks sehr gewirkt haben.

Ueber den Dante Aligbieri, Petrarcha und Boccaccio in litterarischen Betrachte S. *Tiraboschi* storia della letteratura Italiana V. Vergl. *de Sades* Memoires pour la vie de *Francois Petrarque*. Unter den Werken des

Dante

Dante iſt als philoſophiſches Product zu bemerken ſeine Abhandlung de natura duorum elementorum, aquae et terrae; ed. Io. Bened. Moncetti; Venet. 1508. 4. Die philoſophiſchen Schriften des Petrarcha enthalten eine populare praktiſche Lebensphiloſophie, die durch die Art der Darſtellung ſehr intereſſant iſt, aus dem Herzen kam und zum Herzen dringt, auf das Studium der wirklichen Welt und der beſten ältern römiſchen Moraliſten, des Cicero, Seneca, u. a. gegründet. Vorzüglich gehören hierher: De remediis vtriusque fortunae libb. II ad Azonem, dialogis CCLIV. — De vita ſolitaria libb. II. — De vera ſapientia libb. II Idiotae et Oratoris. — Secretum ſuum, ſive de contemtu mundi, colloquia tria totidem dierum inter Auguſtinum et Petrarcam. — De republica optime adminiſtranda et de officio et virtutibus Imperatoris. — Rerum memorandarum libb. IV, quorum primus de otio ſtudioque clarorum virorum; ſecundus de prudentia, memoria, intelligentia; tertius de ſollertia, aſtutia, ſapientia ac virtute in factis dictisque; quartus de conjecturis providisque conſiliis, de oraculis, de naturali divinatione &c. — De ſui ipſius et multorum ignorantia. Dieſe Schriften ſind geſammelt in Petrarchae Opp. Venet. 1501. fol. Höchſt merkwürdig und anziehend, und für die Geſchichte der Literatur jenes Zeitalters ſehr lehrreich, ſind auch die verſchiedenen Sammlungen von

Pe-

Petrarca's Briefen: Epistolarum de rebus familiaribus libb. VIII; Epist. V ad quosdam ex illustribus antiquis, quasi sui contemporanei forent, Ciceronem, Senecam, Livium, Varronem, cum epistolari ad Socratem praefatione; liber Epist. XXII; Epist. CXXVIII de rebus senilibus digestae libb. XVIII. Epist. variarum lib. LVII. Sie sind zusammen gedruckt. Genev. 1609. 12. — Vom Johann von Ravenna hat auch Hr. Meiners eine Biographie geliefert in den Lebensbeschreibungen berühmter Männer u. w. B. I.

§. 882.

Petrarcha und Boccaccio beschäfftigten sich auch mit der griechischen Sprache und Literatur, der letztere noch mehr, als der erstere. Der Lehrer des erstern war ein Mönch Barlaam aus dem Orden des heil. Basilius, jedoch nur auf kurze Zeit, so daß Petrarcha es nicht so weit brachte, die griechischen Schriftsteller selbst, namentlich den Plato und Homer, von deren Werken er Manuscripte besaß, verstehn zu können, sondern sich mit dem, was an Uebersetzungen derselben vorhanden war, begnügen mußte. Jenem Barlaam gebührt übrigens, sowie dem Leontius Pilatus, dem Lehrer des Boccaccio im Griechischen, die Ehre,

re, zur Wiederherstellung der griechischen Literatur in Italien am ersten beygetragen zu haben. Barlaam war aus Seminara in Calabrien gebürtig. Durch die griechische Liturgie der Mönche des h. Basilius in den Klöstern Calabriens ward er zu einem eifrigern Studium der griechischen Sprache veranlaßt. Er begab sich nach Griechenland und lebte eine zeitlang in Aetolien, zu Salonichi und in Constantinopel. Der Kayser Andronicus der Jüngere schikte ihn im J. 1339 als Gesandten an den Pabst Benedict XIV nach Avignon, den damaligen Wohnsitz des päbstlichen Hofes, und hier war es, wo er mit dem Petrarcha bekant wurde, und dieser seinen Unterricht genoß. Durch Petrarcha's Vermittelung ward er Bischof zu Geraci in Calabrien. Leontius Pilatus war ebenfalls aus Calabrien gebürtig, und ein Schüler des Barlaam. Er unterrichtete den Boccaccio drey Jahre, der daher seinen Freund Petrarcha in der Kentniß der griechischen Sprache bey weitem übertraf, und sogar sich rühmen konte, den Homer unter den neuern Gelehrten Italiens zuerst im Originale gelesen zu haben. Auf Betrieb desselben ward Leontius zu Florenz als Lehrer der griechischen Sprache öffentlich angestellt, und hielt hier Vorlesungen über die Ilias des Homer. Er machte sich indeß durch sein persönliches Benehmen Feinde, verließ Florenz

und

und reiste nach Constantinopel. Auf der Rückkehr von dort nach Italien ward er auf dem Schiffe vom Blitze getroffen. Durch die erwähnten Männer ward nun zuerst der griechischen Literatur der Zugang nach Italien gebahnt. Hauptsächlich hat Boccaccio dadurch sehr viel für ihre Aufnahme gethan, daß er einen öffentlichen Lehrstuhl derselben stiften half. So wie er auf das Studium der griechischen Dichter, so machte Petrarcha auf den Plato aufmerksam, und aus dem zufälligen Umstande, daß Barlaam mit dem Petrarcha den Plato zu lesen anfieng, ist die lebhafte Theilnahme zu erklären, welche hernach auf Petrarcha's enthusiastische Anpreisung die Werke jenes Philosophen allgemein in Italien fanden. Der erste gebohrne Grieche, der als öffentlicher Lehrer der Sprache und Literatur seiner Nation in Italien auftrat, war Manuel Chrysoloras. Er war zu Constantinopel gebohren und hatte eine literarische Erziehung daselbst erhalten. Im J. 1387 ward er vom Kayser Johannes Palaeologus, dem Sohne des jüngern Andronicus, nach Italien als Gesandter geschikt, um die christlichen Fürsten zur Hülfleistung gegen die siegreichen Waffen der Türken unter dem Bajazeth zu bewegen. In der Folge entschloß er sich seinen festen Wohnsitz in Italien zu nehmen, kehrte also 1395 von Constantinopel zum zweytenmale dahin zurück, und

lehrte die griechische Literatur mit dem größten Beyfalle zu Venedig, Rom, Mayland und Florenz. Fast alle Schüler des Petrarcha wandten sich wegen des griechischen Unterrichtes an ihn, und die meisten und berühmtesten Restauratoren der classischen Literatur überhaupt waren von ihm gebildet.

Bruckeri hist. crit. philos. Vol. IV p. 5.
Tiraboschi Storia della letterat. Ital. l. l.
Heeren's Geschichte des Studium's der classischen Literatur B. I. S. 281.

§. 883.

Je mehr einzelne Provinzen durch die Eroberungen der Türken dem griechischen Kayserthume entrißen wurden, je bedrängter durch ihre fortgesetzten Angriffe selbst die Lage der Hauptstadt Constantinopel war, desto häufiger flüchteten die Griechen, und unter ihnen auch viele Gelehrte nach Italien. Sie fanden hier in den großen Städten eine günstige Aufnahme, und die gebildetere Classe des Publicum's in denselben benutzte gerne die Gelegenheit, von ihnen zu lernen; und ihnen dafür einen anständigen Unterhalt zu verschaffen. Die eifrigsten Gönner derselben aber waren Cos-

mus

mus und Lorenz von Medices zu Florenz; und Pabst Nicolaus V zu Rom, selbst vertraute Kenner der Wissenschaften. Lorenz war der Stifter der berühmten Mediceischen Bibliothek. Er sandte den Johann Laskaris nach Griechenland, um dort Handschriften von den besten griechischen Schriftstellern aufzukaufen; der auch so glücklich war, mit einem ansehnlichen Vorrathe derselben zurückzukommen, wodurch die Mediceische Bibliothek gleich in ihrem Entstehen reicher an literarischen Hülfsmitteln wurde, als irgend eine andere der Bibliotheken, die damals von Fürsten oder Privatpersonen angelegt waren. Ausserdem unterstützten jene Mediceer eine beträchtliche Zahl von Gelehrten so liberal, daß diese hinlängliche Muße hatten, die herbeygeschafften literarischen Schätze zu benutzen und zur Beförderung der wissenschaftlichen Cultur anzuwenden. Ein ähnliches that Pabst Nicolaus V, der vom J. 1447 an auf dem päbstlichen Stuhle saß, also gerade um die Zeit, wo Constantinopel nach vorherigen schrecklichen Verwüstungen der benachbarten Länder und der Gegend umher von den Türken (1453) erobert wurde. So wie die Mediceer vorzüglich Freunde der Platonischen Philosophie und der dahin gehörigen Werke des Alterthums waren, und diese in Umlauf zu bringen suchten; so war Pabst Nicolaus der Aristotelischen Philosophie am mei-

sten ergeben, und begünstigte insbesondre diejenigen Griechen, die mit ihm hierin entweder wirklich einstimmig dachten, oder durch ihre Arbeiten seiner Vorliebe für den Aristoteles schmeichelten.

§. 884.

Unter den Gelehrten, die als Wiederhersteller der classischen Literatur und dadurch der echten griechischen Philosophie im XV Jahrhundert angesehen werden können, sind folgende besonders merkwürdig: 1) Franciscus Philelphus, gebohren 1389, war ein Schüler des Johann Chrysoloras, deßen Tochter Theodora, eine Niece des Manuel Chrysoloras, er auch heyrathete. Er lehrte als junger Mann die classische Literatur, oder nach dem damaligen Ausdrucke, die Grammatik und Rhetorik, zu Florenz, wo er auch die dem Aristoteles beygelegten Rhetorica ad Alexandrum übersetzte. Nachher begab er sich nach Constantinopel, kam aber im J. 1427 nach Italien zurück, und lehrte unter sehr ansehnlichen Bedingungen in mehrern großen Städten. Innere bürgerliche Unruhen in denselben, die Fehden einiger mit den benachbarten Fürsten,

auch

auch die Pest, trieben ihn von einem Orte zum andern, und sein Leben war daher eine Reihe sehr abwechselnder Schiksale. Er starb 1480. Ausser seinen zahlreichen poetischen Werken, die aber nicht gedruckt sind, und mehrern Uebersetzungen einzelner Bücher des Xenophon, Hippokrates, Plutarch, hatte er auch de morali disciplina libb. V geschrieben nach Anleitung des Aristoteles, die ebenfalls nicht im Drucke erschienen sind. Ein hohes Interesse für seine literarische Zeitgeschichte haben seine Briefe. 2) Johannes Argyropulus, aus Constantinopel, ein Günstling des Cosimus von Medices, der ihm den Unterricht seines Sohns Peter und Enkels Lorenz im Griechischen übertrug, so wie er ausser diesen auch noch Andere unterrichtete. Er übersetzte die physikalischen und moralischen Schriften des Aristoteles in's Lateinische; machte sich aber dadurch verhaßt, daß er zu sehr auf die Lateiner herabsah, und den Cicero verachtete, der das Idol so vieler war, und welchen er hingegen einer gänzlichen Unkunde der griechischen Philosophie beschuldigte. Wegen der Pest begab er sich 1480 nach Rom, wo er als öffentlicher Lehrer der Aristotelischen Philosophie angestellt wurde. Er starb daselbst 1486. 3) Angelo Policiano, gebohren 1454 zu Montepulciano im Toscanischen, woher er auch seinen Beynamen hat, da sein eigentlicher Geburtsname Angelo Cino

war. Er studirte zu Florenz die römische Literatur unter der Leitung des Christoph Landinus, der auch der Lehrer des Lorenz von Medices war, und in der griechischen war er ein Schüler des Johann Argyropulus. In der Folge hielt er in Florenz selbst Vorlesungen über mehrere Werke des Aristoteles. Inzwischen war er mehr Dichter, Rhetor und Kritiker, als er sich für Philosophie interessirte. Er übersetzte unter andern auch das Enchiridion des Epiktet, und den Charmides des Plato. Der Tod des Lorenz von Medices 1492 war ihm äusserst schmerzlich, und der Gram über diesen Verlust und die öffentlichen Unfälle, welche das französische Heer unter Carl VIII seiner Vaterstadt zufügte, beschleunigten seinen eigenen Tod. Er starb im J. 1494. — 4) Hermolaus Barbarus, aus einem edlen Venetianischen Geschlechte, Patriarch zu Aquileja. Er lehrte ebenfalls die classische Literatur in mehrern Städten Italiens, und übersetzte und commentirte auch mehrere Werke des Aristoteles. Ungeachtet er in politischen Geschäften, besonders in mehrern Gesandtschaften, sich große Verdienste um seine Vaterstadt erworben hatte, so machte ihm doch der Senat von Venedig viele Verdrüßlichkeiten wegen einer vermeynten Anmaaßung des Pabstes Innocenz VIII, der ihn ohne Vorwissen der Re-

publik zur Cardinalswürde erhoben hatte. Er starb kurz nachher 1493.

Ich habe hier nur einige der Literatoren des funfzehnten Jahrhunderts genannt, die dadurch das genauere Studium der philosophischen Systeme der Griechen, besonders des Platonischen und Aristotelischen, beförderten, daß sie die Kentniß der griechischen Sprache und Literatur in Italien überhaupt verbreiten halfen, und auch selbst manche einzelne Werke des Plato und Aristoteles in's Lateinische übersetzten. Die Geschichte der Philologie ist in jenem Jahrhunderte auf's genaueste mit der Geschichte der Philosophie verbunden. Eine bereits von Brucker gemachte Bemerkung muß ich hier wiederholen, daß die Briefsammlungen der damals lebenden Gelehrten das deutlichste und anschaulichste Bild von dem Zustande der Gelehrsamkeit und auch der Philosophie dieses Zeitalters geben, und als die vornehmsten historischen Quellen zu betrachten sind. Aus diesen lernt man die persönliche Denkweisen und Charaktere der Männer, ihre äussern Verhältniße und Schiksale, ihre Studien und Hülfsmittel, ihren Wirkungskreis, am bestimtesten und vollständigsten kennen. Eine der lehrreichsten in historischem Betrachte ist die Sammlung der Briefe des Franciscus Philelphus. Es sey mir erlaubt, einige Thatsachen hier daraus anzumerken, aus denen sich die äus-

sere Lage der damaligen Gelehrten beurtheilen läßt, und die vielleicht einigen Lesern nicht unwillkommen sind. Als Philelph 1427 aus Constantinopel nach Venedig zurückkam mit seiner Frau Theodora, die damals 16 Jahre alt war, hielt er vier Mägde, einen Bedienten und einen Lohnlakayen (Epist. lib. 1.) In Bologna ward er auf ein Jahr angestellt als Lehrer der Redekunst und Moral mit einem Gehalte von 450 Ducaten von denen er 300 aus dem öffentlichen Schatze, und 150 von dem dortigen päbstlichen Legaten Ludovicus Allamandus erhielt. Nachher ward er nach Florenz berufen für 300 Ducaten. Er schildert oft die Cabalen der dortigen Gelehrten, die auch den Manuel Chrysoloras aus Florenz verdrängt hatten. In Florenz herschten zwey Factionen, deren Häupter sich durch Banditen verfolgten. Ueber den Cosmus Medices ist folgende Stelle merkwürdig (Epist. lib. II, 10): Alterius factionis princeps dicitur *Cosmus Medices*, vir Florentinorum omnium pecuniosissimus. Eoque mihi res videtur per mutua animorum odia irritamentaque processisse, vt nobilissima haec civitas non admodum longe abesse possit in tantis procellis ac fluctibus a tristi et miserabili naufragio. Accedit ad hanc mali suscipionem, qnod hi, qui livore me atque odio insequuntur, *Cosmi* vtuntur veluti patrocinio. At *Cosmus* quoque videtur amantissimus mei; ejusmodi tamen virum esse animadverto,

qui

qui et simulet et dissimulet omnia. Estque vsque adeo taciturnus, vt ne ab intimis quidem familiaribus ac domesticis queat intelligi. At *Laurentius*, ejus frater, ingenio est et aperto et levi, cui *Cosmus*, etsi vir est graviſſimus. tamen, vt audio, nequaquam audet adversari. Ego autem neutram pendeo in partem. Aeque omnibus morem gero; illudque Ciceronis studioſiſſime tueor: *non oportere peregrinum in aliena republica esse curioſum.* — Inzwiſchen ſcheint Philelph entweder dieſer Maxime nicht ganz treu geblieben zu ſeyn, oder ſelbſt durch ſeine Neutralität in Florenz ſich Feinde gemacht zu haben, unter denen ein gewißer Nicolaus Nicolus, ein damals ſchon alter Mann, eben derſelbe der auch den Manuel Chryſoloras, Guarinus von Verona, Johann Aurispa, und andere, aus Florenz weggetrieben hatte, der giftigſte war. Als die Faction des Cosmus ſiegte, ward Phileph meuchelmörderiſch durch einen Banditen angefallen, dem er aber glücklich genug entgieng. Er erzählt die Geſchichte umſtändlich (Epp. lib. III, 4). Nach ſeiner Meynung war Cosmus der Urheber des Streichs. Er ſchrieb von Siena aus, wohin er ſich geflüchtet hatte, an einen ſeiner Freunde (IV, 34): De *Cosmi Medicis* in me animo nihil est, quod minus credam. Nam quod me sit exosus, jam pridem expertus sum. Istius in me benevolentiam *Philippus Sicarius* declarat. Itaque de reconcilianda gratia mihi poſt-

hac verbum nullum facito, ficis ipse et venenis quod vtatur, ego autem ingenio et calamo. Wahrscheinlich war es politischer Argwohn, der den Cosmus bewog, bald den Philelph auf die Seite zu schaffen, bald ihn für sich zu gewinnen. In der That reizte Philelph in der Folge den Herzog Philipp Maria Anglus von Mayland, gegen die Faction des Cosmus zu Felde zu ziehen. Nach dem Tode des Herzogs entstand in Mayland, wo Philelph lebte, wieder dasselbe Verhältniß, wie in Florenz, bis die Partey des Franz Sforzia sich durch einen nächtlichen Ueberfall der Stadt bemächtigte. Philipp hatte während der Zeit oft große Noth gelitten. Gleichwohl hatte ihm der republicanische Magistrat Ländereyen 2000 Ducaten an Werth geschenkt. Diese kamen nach Sforzia's Eroberung der Stadt an ihre alten Eigenthümer zurück, und das Aerarium war ausserdem dem Philelph 600 Ducaten schuldig geblieben. Er söhnte sich aber mit dem Sforzia nach und nach aus, und schrieb selbst ein Werk: De vita et rebus gestis Francisci Sforziae. Die Pest nöthigte ihn, Mayland zu verlassen. In Cremona ward eine seiner Mägde plözlich von der Pest ergriffen und fiel auf der Straße todt nieder. Der Pöbel jagte ihn sofort mit den Seinigen aus der Stadt; er mußte von allem entblößt 24 Tage auf dem Lande zu bringen; niemand durfte mit ihm reden oder ihm etwas verkaufen; seine Sachen waren in Cremona

zurückgeblieben; und er litt Gefahr zu verhungern; bis er endlich weiter reisen durfte und konte. Der Pabst Nicolaus V schenkte dem Philelph, als er ihn zu Rom besuchte, 500 Ducaten und ernannte ihn zum Secretarius Apostolicus. König Alphons von Arragonien machte ihn zum eques auratus, und bekränzte ihn in seinem Lager (er stand gegen die Franzosen im Felde) öffentlich und feyerlich mit einem Lorbeerkranze. — Bey der Eroberung von Constantinopel wurden die Schwiegermutter des Philelph, und ihre drey übrigen Töchter als Sclavinnen verkauft. Das zwölfte Buch der Briefe enthält lauter Bitten des Philelph an seine Gönner und Freunde, griechische Flüchtlinge aufzunehmen oder mit Gelde zu unterstützen. — Einen Theil seiner Codd. hatte Philelph in Constantinopel zurückgelassen, wo sie meistens verloren giengen, und einen andern beym Leonardus Iustinianus in Venedig, der sie, trotz unzähliger Mahnbriefe, nicht wieder herausgab. Ein Exemplar von Cicero's Epistolae ad famil. kostete damals zehn Ducaten (Epp. X, 25). — Auch über die gelehrten Zeitgenossen des Philelph enthalten seine Briefe viel Interessantes. — Vom Angelus Politianus S. eine umständliche Biographie in Meiners Lebensbeschreibungen B. II.

§. 885.

Wenn man die im vorhergehenden §. erwähnten Gelehrten mehr als Wiederhersteller der classischen Literatur überhaupt betrachten kann, ob sie gleich schon hierdurch indirect das Studium der Philosophie des Alterthums beförderten, und auch selbst einzelne Schriften des Plato und Aristoteles übersetzten und commentirten; so können dagegen folgende als eigentliche Erneuerer der griechischen Philosophie im Occidente angesehen werden. Georgius Gemistus mit dem Beynamen Plethо beleb-te nächst Petrarcha zuerst in Italien das Studium der Neuplatonischen und damit auch der ältern Platonischen Philosophie selbst, als welche von jener damals fast gar nicht unterschieden wurde. Er war aus Constantinopel gebürtig, und blühte um's Jahr 1438. Bey dem griechischen Kayser Michael Palaeologus stand er in großem Ansehn und wurde von ihm zu den wichtigsten Geschäfften gebraucht. Er wohnte als Gesandter der griechischen Kirche nebst dem Theodor Gaza, Bessarion, u. a. dem Concilium zu Florenz unter dem Pabste Eugen IV bey, und war hier auf der Seite derer, die sich einer Vereinigung der griechischen Kirche mit der lateinischen lebhaft widersetzten. Da er aber durch seine Verbannung aus dem Vaterlande gezwungen wurde, nach

Ita-

Italien zu flüchten, so ergriff er die Partey der Lateiner, und vertheidigte sie öffentlich, was ihm den Haß und die Schmähungen mehrer griechischen Geistlichen zuzog. Sein Todesjahr ist ungewiß. Bey dem hohen Rufe von Gelehrsamkeit, in welchem er stand, gaben seine Empfehlung der Platonischen Philosophie und seine Schriften über dieselbe dieser ein grosses Ansehn und fast ein Uebergewicht bey dem gelehrten Publicum über die Aristotelische. Er setzte in einer besondern Schrift den Unterschied der Platonischen und Aristotelischen Philosophie aus einander, worin er zugleich diese bestritt und jener den Vorzug ertheilte. Ein anderes Werk de legibus enthielt eine Nachahmung der Platonischen Republik. Dieses wurde besonders, auch nach seinem Tode, von seinen Gegnern und Feinden angefochten. Der Patriarch von Constantinopel Gennadius oder Georgius Scholarius verdammte es sogar zum Feuer wegen der Blasphemieen und der christlichen Religion zuwider laufenden Aeusserungen, die darin vorkommen sollten. Uebrigens hatte Gemistus die Platonische Philosophie ganz im Geiste der ältern Alexandrinischen Philosophen aufgefaßt. Daher amalgamirte er sie auch mit einer angeblichen Zoroastrischen Lehre, und er ist einer von denen, welche diese, als echte Weißheit aus dem ältesten Oriente, in den Occident einführten. Das

Pu-

Publicum nahm diese um so leichtgläubiger auf, je weniger man damals von der höhern historischen Kritik eine Idee hatte, und je mehr es auch an Hülfsmitteln und den nöthigen Vorkentnißen zu derselben gebrach. Die Erklärung des Gemistus von den magischen Orakeln des Zoroaster enthält zwölf Fundamentalartikel der Platonischen Religion, und kann für ein Compendium der Alexandrinischen Religionsphilosophie gelten. Sein kleines Buch de virtutibus enthält gleichsam eine Stammtafel der Tugend. Die Tugend überhaupt ist ihm eine Fertigkeit durch Nachahmung Gottes, so weit sie dem Menschen möglich ist, gut zu seyn. Sie scheidet sich in vier Haupttugenden, die Klugheit, die Gerechtigkeit, die Tapferkeit und die Mäßigkeit. Jeder derselben sind wiederum drey besondere Tugenden untergeordnet, so daß es im Ganzen zwölf Tugenden giebt: die Frömmigkeit, die natürliche Klugheit, und die Fertigkeit, richtig zu urtheilen; die Heiligkeit, die bürgerliche Klugheit, und die Wohlthätigkeit; die Gefälligkeit, der Edelmuth, Sanftmuth; endlich die Genügsamkeit, Liberalität, und Anständigkeit. Gemistus war übrigens nicht so sehr Verächter des Aristoteles, daß er nicht auch über ihn commentirt hätte. Es existiren noch von ihm Erläuterungen der Isagoge des Porphyr,

und der Kategorieen und Analytik des Aristoteles.

S. *Bruckeri* hist. crit. philos. T. IV p. 41. Das Buch des Gemistus de quatuor virtutibus ist auch in der Canterschen Ausgabe des Stobäus eclog phys. angehängt.

§. 886.

Ein Schüler des Gemistus war Bessarion, ein eben so eifriger Vertheidiger des Platonismus, wie jener, nur daß er den Aristoteles nicht so sehr herabsetzte, und dem Widerstreite jenes mit der kirchlichen Dogmatik, der in den Schriften des Gemistus so anstößig geworden war, auszuweichen suchte. Er war aus Trapezunt gebürtig, trat in den Orden des h. Basilius, und ward, da er sich durch seine Gelehrsamkeit auszeichnete, zum Erzbischofe von Nicäa erhoben im Jahre 1436. Da er auch den Kirchenversammlungen beywohnte, die auf eine Vereinigung der griechischen und lateinischen Kirche abzweckten, so bewährte er hier nicht nur den Lateinern seine Gelehrsamkeit und Beredsamkeit; sondern er erwarb sich auch dadurch ihren Beifall und ihr

Wohlwollen, daß er die Griechen zur Vereinigung mit den Lateinern zu bewegen suchte, und diese Vereinigung selbst dem Kayser dringend empfahl. Er gerieth indeß hierüber mit andern gelehrten Griechen in Streit, der einen Schriftenwechsel veranlaßte. Bey seiner Rückkunft wurde er zwar vom Kayser zum Patriarchen von Constantinopel ernannt, konte sich aber in dieser Würde wegen des Haßes der entgegengesetzten Partey, die ihn beschuldigte, die griechische Kirche an die Lateiner verrathen zu haben, nicht behaupten. Er begab sich abermals nach Italien, erhielt vom Papste **Eugen** IV den Cardinalshut, und von deßen Nachfolger **Nikolaus** V ein Bisthum. Er galt seitdem sehr viel am päbstlichen Hofe, und ward unter andern vom Pabste **Pius** II als Gesandter an den römischen Kayser **Friedrich** und an die Republik **Venedig** geschikt, um diese zum Kriege gegen die Türken zu ermuntern. Nach der Eroberung von Constantinopel ertheilte ihm Papst **Paul** II im J. 1462 die Titularwürde eines Patriarchen von Constantinopel wieder. Nur durch einen sonderbaren Zufall ward selbst seine Wahl zum römischen Papste verhindert, ob sich gleich die meisten Stimmen für ihn vereinigt hatten. Bey einer Gesandschaft unter Papst **Sixtus** IV an König **Ludewig** XI von Frankreich verfehlte er seinen Zweck so sehr, daß er auf der Rückreise

reise zu Ravenna starb 1472. Er hat durch seine Verhältniße für die Aufnahme der griechischen Literatur in Italien sehr viel gethan. Die gelehrten griechischen Flüchtlinge wurden von ihm auf's eifrigste unterstützt. Theodor Gaza, Johann Argyropyl, Franciscus Philelphus, Laurentius Valla, waren seine Freunde, die er zu literarischen Arbeiten aufmunterte, und denen dabey seine sehr ansehnliche Bibliothek zum Gebrauche offen stand. Er hatte dieselbe mit großen Kosten gesamelt und aus Constantinopel nach Italien bringen lassen. Kurz vor seinem Tode vermachte er sie an die St. Marcuskirche zu Venedig, wo sie noch bis itzt existirt, und ernannte den Marcus Antonius Sabellicus zum Aufseher derselben. In der Philosophie strebte er eben so danach, den Platonismus und Aristotelismus zu vereinigen, wie die Glaubensartikel der griechischen und lateinischen Kirche, und da es ebenfalls nicht der reine Platonismus war, dem er anhing, sondern der spätere Alexandrinische, und auch viele Ausleger des Aristoteles diesen benutzt hatten, um das System desselben dem Platonischen zu nähern, oder einen völligen Synkretismus beyder zu Stande zu bringen, so konte er um desto eher veranlaßt werden, dasselbe Ziel zu verfolgen. Er eiferte und schrieb also besonders gegen die einseitige blinde Anhänglichkeit an dem Plato oder Aristo-

teles,

teles, wobey der Philosophie und dem Verdienste des Einen oder des Andern Unrecht geschähe und der philosophischen Wahrheit überhaupt geschadet werde. Einer der vornehmsten Widersacher und Verkleinerer der Platonischen Philosophie war damals Georg von Trapezunt. Gegen diesen richtete Bessarion die Schrift: adversus calumniatorem Platonis; ohne ihn namentlich zu nennen. Sie ist sehr lehrreich als kurze Uebersicht der damaligen Vorstellungsart vom Platonismus überhaupt. Um den Vorzug des Plato vor dem Aristoteles in manchen Stücken darzuthun, und die Vorwürfe, welche Georg dem erstern gemacht hatte, zu widerlegen, beruft sich Bessarion zuvörderst auf das Ansehn, welches die Platonische Philosophie von jeher in der Kirche bey den gelehrtesten Vätern derselben gehabt habe. Die scheinbare Unwissenheit des Plato erklärt er daraus, daß derselbe die Pythagoreer nachgeahmt, und eine geheime Lehre von derjenigen unterschieden hatte, die er öffentlich in seinen Werken vortrug. Er geht dann im Einzelnen die vom Plato behandelten philosophischen Materien durch. Hier zeigt er erstlich die Ueberlegenheit des Plato über den Aristoteles in der Darstellung und dann auch in der Kunst des Raisonnements, worin der letztere nur ein Schüler und Nachahmer jenes gewesen sey. In Ansehung der Naturphilosophie

(Phy-

(Physik) aber bemüht er sich darzuthun, daß die Verschiedenheit der Systeme beyder Männer mehr in der Terminologie, als in den Begriffen liege; auch schärft er ein, daß sie für jeden unverständlich seyen, der nicht Kentniß der Mathematik hinzubringe, sowie er denn dem Plato die mathematische Einsicht, wodurch er einst, indem er die Verdoppelung des Cubus erklärte, das Vaterland von der Pest befreyte, zum besondern Verdienste anrechnet. Um aber den Werth des Platonismus vor dem Aristotelismus hervorzuheben, stellt er eine Vergleichung zwischen jenem und der christlichen Religion an, die zum besondern Vortheile jenes ausfällt; jedoch so, daß er zugleich auch das Verdienst des Aristoteles ausdrücklich anerkennt, und nicht minder vom Plato begangene Fehler angiebt; denn eine gänzliche Vereinbarung des Platonischen oder des Aristotelischen Systems mit dem Christenthume hält er für unmöglich. Am Aristoteles tadelt er vorzüglich seine Theologie, die mehr mit der christlichen contrastire, als die Platonische, und der Vielgötterey beförderlicher sey, als diese; ferner seine Schöpfungslehre, die ebenfalls von der wahren oder christlichen bey weitem entfernter sey, als die des Plato. Auch habe Plato Unsterblichkeit der Seele gelehrt, und den Ursprung, die Erhaltung und Regierung der Welt von dem freyen Willen und der Güte

Gottes hergeleitet; anstatt daß Aristoteles die Unsterblichkeit leugne, und die Ewigkeit der Welt behaupte. Hierbey mischt Bessarion auch vieles ein über die NeuPlatonischen Lehren vom Ursprunge der Materie aus der Gottheit, über die Weltseele, ihren Ort im Universum, über ihre Präexistenz, über die Seelenwanderung, über die Vorsehung, die auch vom Aristoteles ungewiß gemacht, oder doch nur auf eine allgemeine Leitung der großen Weltbegebenheiten eingeschränkt sey. Es versteht sich, daß die ganze Erörterung immer gegen die Angriffe gerichtet ist, wie sie Georg auf die Philosophie des Plato gethan hatte, und gegen die Art, wie er seinerseits das Aristotelische System mit dem christlichen Lehrbegriffe in Einstimmung zu bringen suchte. Bessarion verräth übrigens in diesem Buche eine sehr vertraute Bekantschaft mit den Auslegern sowohl des Aristoteles, als des Plato, deren Commentare er sorgfältig für seinen Zweck benutzt. Er übersetzte auch die Denkwürdigkeiten des Sokrates vom Xenophon aus dem Griechischen in's Lateinische, und ausserdem die Metaphysik des Aristoteles, und das Fragment der Metaphysik, welches dem Theophrast beygelegt wird. Da Georg aus Trapezunt eine Uebersetzung der Bücher des Plato de legibus herausgegeben hatte, die Bessarion für fehlerhaft hielt, so schrieb er ein besonderes

Cor-

Correctorium interpretationis librorum Platonis de legibus a Georgio Trapezuntio compositae, damit ja die wirklichen oder vermeynten Uebersetzungsfehler Georg's nicht zum Misverstande und einer ungerechten Beurtheilung des Platonischen Werkes Gelegenheit gäben. Aber als Uebersetzer hätte Bessarion oft selbst ein Correctorium verdient; er hielt sich zu strenge an den Worten des griechischen Textes, und verfehlte darüber den Sinn im lateinischen Ausdrucke, da er ohnehin der lateinischen Sprache nicht völlig mächtig war. Bey allen diesen Mängeln seiner literarischen Arbeiten leistete er inzwischen durch dieselben der griechischen Literatur, vornehmlich der Wiederherstellung der Platonischen und Aristotelischen Philosophie, sehr wesentliche Dienste.

Die Art, wie Bessarion die Pabstwürde verfehlte, ist seltsam genug. Da sich die meisten Cardinäle in seiner Wahl vereinigt hatten, begaben sich einige derselben zu ihm, um ihm davon die Nachricht zu bringen. Aber sie wurden vom Secretair des Bessarion, Nicolaus Perottus, nicht vorgelassen, unter dem Vorwande, daß jener eben studire und Niemand sprechen könne. Die Deputation ward darüber unwillig, und dieser Vorfall bewog das gesamte Cardinals-Collegium, die Wahl abzuändern. Sie fiel nun auf den François de la Roueres, der unter dem Namen Sixtus V Pabst

ward. Beſſarion, als er den Vorfall erfahren, ſoll geſagt haben: O Perotte, Perotte, intempeſtiva tua ſedulitas hodie mihi tiaram, tibi galerum ademit. Cf. *Bruckeri* hiſt. crit. phil. T. IV. p. 44.

§. 887.

Der gelehrteſte und geiſtvollſte Vertheidiger und Verbreiter des Platonismus nach ſeinem damaligen Charakter war **Marſilius Ficinus.** Schon Georgius Geniſtus Pletho hatte die Platoniſche Philoſophie zu Florenz eingeführt, und beſonders den ältern Cosmus, das Haupt der Mediceiſchen Familie, lebhaft dafür zu intereſſiren gewußt: ein Intereſſe, das auf deßen Sohn Petrus und Enkel Lorenz durch den Unterricht des Pletho ſelbſt und ſeiner Anhänger ſich fortpflanzte. Die Liebe zur Platoniſchen Philoſophie überhaupt brachte den Cosmus auf die Idee eine Platoniſche Akademie zu ſtiften, in welcher ſich alle Freunde und Kenner jener vereinigen, und zur weitern Aufhellung und Begründung derſelben gemeinſchaftlich wirken ſollten. Zur Realiſirung dieſer Idee bediente er ſich vorzüglich des Ficinus, der nachher auch die oberſte Stelle in der Akademie einnahm. Dieſer war

ge-

gebohren zu Florenz im J. 1433. Sein Vater war Arzt des Cosmus, selbst ein Gelehrter, und von diesem ausserordentlich geschätzt. Ficin wurde schon früh zum Studium vornehmlich der Platonischen Philosophie gebildet; er bekam durch die Unterstützung des Cosmus alle Werke des Plato, Plotin, Proklus, und anderer neuerer Platoniker und NeuPythagoreer, und da bey ihm Genie und Thätigkeit der Absicht und dem Wunsche seines Gönners entsprachen, so erfüllte er die Erwartungen und Hoffnungen dieses so vollkommen, wie nur irgend in ähnlichen Fällen Erwartungen erfüllt wurden. Schon als Jüngling übersetzte er die dem Orpheus beygelegten Argonautica, und die Hymnen des Orpheus, Homer und Proklus; auch schrieb er einen Commentar zum Lucretius; welche Arbeiten er aber in reifern Jahren verbrannte. Die erste Probe seines Studiums der Platonischen Philosophie, die er im J. 1456 ausarbeitete, waren Institutionum Platonicarum libb. IV. Er legte diese seinem vertrauten Freunde, dem Christoph Landinus, und selbst dem Cosmus zur Beurtheilung vor, welche sie als Erstlinge seines Geistes zwar lobeswerth fanden, aber ihm doch riethen, sie an sich zu behalten, weil Ficin damals noch der griechischen Literatur nicht recht kundig war, wenigstens die griechischen Platoniker noch nicht im Originale gelesen; sondern

jenes Werk nur aus den Schriften einiger lateiniſchen Platoniker zuſammengeſetzt, und auch den Platonismus darin nach ſeiner eigenen damaligen Vorſtellungsart modificirt hatte. In der That mußte er auch an dieſem Werke ſehr vieles ändern und beſſern, nachdem er die Lehren des Plato und ſeiner ältern Schüler und Commentatoren in den Quellen ſtudirt hatte. In reifern Jahren lebte und webte Ficin ganz in der Platoniſchen Philoſophie. Cosmus hatte noch das Vergnügen, ſeine Lieblingsbeſchäfftigung zwölf Jahre lang mit dem Ficin, und nunmehro unter deßen Anleitung, theilen zu können; die Platoniſche Akademie kam zu Stande; die Mitglieder derſelben verſammelten ſich öfter auf einem Landhauſe des Cosmus, wo dieſer ſich in Tagen der Muſſe aufzuhalten pflegte; der Geburtstag des Plato ward hier jedesmal feſtlich begangen. Indeßen ſcheint dieſe Akademie mit dem Tode des Cosmus aufgehört zu haben. Ficin zeigte ſich in ſeiner Verbindung mit den Mediceern höchſt uneigennützig; anſtatt daß ſo manche andere Gelehrte, welche von dieſen begünſtigt wurden, das Gegentheil thaten; was denn auch die vielen Cabalen und Feindſchaften unter ihnen erzeugte. Ueberhaupt leuchtet aus den Schriften des Ficin, beſonders aus ſeinen Briefen, eine ſehr edle, zuweilen an das Schwärmeriſche und Myſtiſche grenzende, moraliſche Denkart hervor.

vor. Seinen Unterhalt verdankte er theils dem Einkommen eines geistlichen Amtes, das er begleitete, das aber unbeträchtlich war, theils dem Ertrage der medicinischen Praxis, theils auch den freywilligen Geschenken der Mediceischen Familie. Es darf daher nicht befremden, daß Ficin unter den Clienten des Mediceischen Hauses vielleicht in den beschränktesten Vermögensumständen war. Bey den Unfällen, welche späterhin die Mediceische Familie betrafen, wo im J. 1478 Lorenz von Medices aus Florenz verjagt und vom Pabste Sixtus V in den Bann gethan wurde, litt Ficin noch mehr; er wurde aber von Nahrungssorgen durch ein Canonicat befreyt, welches ihm der Cardinal Johann von Medices verschaffte. Er lehrte auch die Philosophie öffentlich zu Florenz, und hatte hier einige der berühmtesten Männer zu Zuhörern. Er starb im Jahre 1499.

Die Lebensgeschichte des Ficinus ist umständlich erörtert in *Schelhorn* Amoenitatt. literar. T. I. p. 18. Die Hauptquelle sind seine Briefe; besonders was sein Verhältniß mit dem Cosmus, den Mediceern überhaupt, und andern Gelehrten, betrifft. Man lernt aus denselben auch seine Verbindung mit dem K. Matthias Corvinus von Ungarn, mit dem Pabste Innocenz VIII u. w., genauer kennen. Sehr viele dieser

Briefe ſind eigentlich philoſophiſchen Inhalts, voll trefflicher moraliſcher Gedanken. Auch enthalten ſie Erläuterungen über Gegenſtände des Platoniſchen Syſtems nach der Anſicht, welche Ficin davon hatte, zumal über den praktiſchen Theil desſelben. Die Latinität des Ficin iſt im Ganzen ſehr rein; nur iſt ſeine Schreibart zu abgebrochen und zu ſententiös; daher man auch in der Ausgabe ſeiner Werke eine eigene Sammlung ſeiner Sentenzen hat veranſtalten können. Ficin war äuſſerſt klein von Perſon, und von ſchwacher Geſundheit; was zur Frugalität ſeiner Lebensart und zu ſeiner Liebe für die Eingezogenheit, welche die Art ſeiner Studien vorausſetzte und auch nährte, ſehr viel mit beytrug. Cosmus, der ſonſt ein verſchloßner mistrauiſcher und verſtellter Charakter war, ſcheint doch gegen ihn eine wahre und herzliche Freundſchaft, ſo wie gegen den Vater desſelben, gehegt zu haben. In frühern Jahren war Ficin noch ſehr der Aſtrologie ergeben. Von dieſem Aberglauben ward er durch ſeinen Freund, den Johann Picus von Mirandula, wiewohl nicht ganz, geheilt.

§. 888.

Das Verdienſt, welches ſich Ficin erwarb, und welches ihn auch noch für uns

schätzbar macht, beruht vornehmlich auf seinen Uebersetzungen der Werke des Plato und des Plotin. Der Fleiß und die Genauigkeit, womit er diese verfertigt hat, verdienen Bewunderung. Man hat ihm sehr Unrecht gethan, und jene Uebersetzungen gar nicht geprüft, wenn man ihn häufiger Misdeutungen der Originale beschuldigt, und diese aus seinen NeuPlatonischen Vorurtheilen, was die Misverständnisse in Ansehung des Plato betrifft, erklären will. Ficin's Uebersetzungen schmiegen sich so an den Originaltext an, daß man unmittelbar aus ihnen auf den Text im Griechischen und die bestimte Lesart desselben sicher schließen kann; daher sie auch die Stelle von Handschriften des Originals vertreten, und den Herausgebern der Platonischen Dialoge zur Kritik des Textes überaus nützlich gewesen sind. Dabey haben sie das Eigenthümliche, was man von wenigen eben so wörtlichen Uebersetzungen rühmen kann, daß sie dennoch deutlich und selbst gut lateinisch sind; und es dürfte immer eine schwere Aufgabe seyn, eine neue lateinische Uebersetzung des Plato zu veranstalten, die bey gleicher Treue und wörtlicher Genauigkeit deutlicher wäre, wobey denn doch immer Ficin's Vorarbeit sehr viel erleichtern würde. Daß Ficin viele Stelle im Plato unrecht verstanden und übersetzt habe, ist freylich wahr; aber es war dies eine unvermeidliche Folge der

Schwierigkeiten, mit denen er dabey zu kämpfen hatte, und die er doch immer noch glücklicher überwand, als mancher seiner spätern Tadler sie überwunden haben würde. Mehr dürfte ihn noch der Vorwurf der Dunkelheit und des philosophischen Mysticismus in Ansehung der Uebersetzung des Plotin treffen. Freylich hatte er hier in dem Texte selbst auch Entschuldigung, der im höchsten Grade dunkel und verworren ist; und das Mystische war ein wesentlicher Charakterzug der Plotinschen Philosophie. Aber da er überhaupt die Schriften der NeuPlatoniker vorzüglich studirt hatte, und mit der Vorstellungsart derselben innigst vertraut war; so ist es leicht einzusehen, wie er sich sehr unverständlich und mystisch ausdrücken konte, während er selbst wähnte, sich sehr vernünftig und verständlich ausgedrückt zu haben. Dazu kam sein Streben nach Kürze und Energie des Ausdrucks, das oft in Affectation ausartete, und in einem Commentare zum Plotin unrecht angebracht war. Indeßen muß man gegenwärtig auch darauf etwas rechnen, daß wir mit dem ganzen Geiste und der Terminologie der NeuPlatoniker, insbesondre mit der Philosophie des Plotin, zu wenig bekant sind, und uns gewöhnlich zu flüchtig und oberflächlich damit beschäfftigen, um die Uebersetzungen und Commentare des Ficin verstehn zu können. Seine gelehrten Zeitgenossen beschwerten sich

über

über die Dunkelheit derselben, weil ihnen überhaupt die Neuplatonische Philosophie und Sprache geläufiger war. Sey dem aber, wie ihm wolle, so ist doch bisher noch die Ficinische Uebersetzung und Erläuterung des Plotin das einzige Hülfsmittel, das wir zum Verständnisse der Enneaden desselben besitzen. Ausser dem Plotin hat Ficin auch noch mehr einzelne Schriften der spätern Neuplatoniker übersetzt, und dadurch das Studium derselben verbreitet.

§. 889.

Von Ficin's Uebersetzung der Werke des Plato muß man seinen eigenen Begriff von der Platonischen Philosophie überhaupt wohl unterscheiden, und diesen so wenig nach jener, als jene nach diesem beurtheilen. Diese Verwechslung hat das unrichtige Urtheil Brucker's über den Ficin als Uebersetzer erzeugt. Die Platonische Philosophie, glaubte der letztere, sey von sehr vielen misverstanden worden. Erst in den Schmelztiegeln des Plotin, Porphyr, Jamblich und Proklus, ist, wie er in einem seiner Briefe sagte, das Platonische Gold durch das reinste Feuer geläutert, und

die

die Schlacken sind so von ihm gesondert worden, daß nunmehro sein Glanz den ganzen Erdkreis wunderbar überstrahlt. Er hielt sich also nicht sowohl an den Sinn, der unmittelbar aus den Platonischen Werken nach der natürlichsten Auslegung derselben hervorgeht; sondern er ahndete etwas noch Höheres und Geheimnißvolleres darunter verborgen, und diese tiefere Weißheit schienen ihm erst die erwähnten Philosophen darin entdeckt und hervorgehoben zu haben. Dazu kam die historische Grille, welche die Neuplatoniker hatten, und die auch Ficin von ihnen annahm, daß Plato's Philosophie nicht sowohl ein Werk seiner eigenen Speculation sey, so wenig wie die Philosophie des Pythagoras, sondern daß sie einer ältern Quelle ihren Ursprung verdanke, aus welcher Pythagoras und Plato geschöpft hätten, wie selbst manche dunkle Winke verriethen, welche sie darüber gegeben. Für den Erfinder der Ideenlehre des Plato hielt Ficin den Hermes Trismegistus bey den Aegyptiern. Daß er und seine Zeitgenossen hierin nicht heller sahen, kann ihnen um so weniger zum Vorwurfe gereichen, da man erst in den neuern Zeiten nach vielen vorläufigen kritischen und historischen Untersuchungen zu einer richtigern Ansicht der Geschichte der Philosophie des Alterthums überhaupt gelangt ist, und selbst für uns hier noch manche Dunkelheiten übrig sind. Die Philosophie des Ficin

cin selbst also war im eigentlichen Sinne die Neuplatonische, und zwar hauptsächlich, wie sie in den Werken des Plotin dargestellt ist. Mit dieser suchte er die Philosophie des Plato selbst in deßen Originalwerken auf jede mögliche Art zu vereinigen. Auf diese Vorstellungsart konte er denn auch die Astrologie und andern Aberglauben ähnlicher Art propfen, wovon er sich nie ganz loszuwinden wußte.

Den Geist des Neoplatonismus, wie ihn Ficin sich dachte, kann man am besten und kürzesten aus einem Gespräche abnehmen zwischen der Seele und Gotte, daß auch in seinen Briefen vorkomt. (Epist. ad Michael. Mercatum, Miniatensem fol. II sq. ed. Epist. Norimb. 1497. 4). Gott wird hier redend eingeführt, und sagt zur Seele: Pone finem, o filia, lacrymis — non hospes est, qui tecum loquitur, sed domesticus familiarior tibi, quam ipsa tibi. Asum equidem tibi simul et insum; insum tibi, quia tu es in me; quae nisi esses in me, non esses in te; immo omnino non esses. — Ecce parens. Quantum mole est omnium minimus, tantum virtute est maximus omnium; et quoniam angustissimus est, est intra omnia; quoniam ampliſſimus, extra omnia. Ecce tibi adsum, et intus et extra, anguſtia maxima, minima amplitudo. Ecce, inquam; nonne vides? Coelum et terram ego impleo et penetro et contineo; impleo,

pleo, non impleor, quia ipſa ſum plenitudo; penetro, non penetror, quia ipſe ſum penetrandi poteſtas; contineo, non contineor, quia ipſa ſum continendi facultas. Non impleor, ne indignus fuerim, qui copia ipſa ſim. Non contineor, ne deſinam eſſe Deus, qui infinitas ipſa ſum. Non penetror, ne eſſe deſinam, qui ipſum Eſſe ſim. Ingredior per omnia non permixtus, vt et ſupergredi valeam, qui excellentia ipſa ſum. Supergredior omnia non disjunctus, vt ſimul et ingredi valeam, et ingredi penitus, et vnire, qui vnio ipſa ſum, per quam fiunt, per quam conſtant, quam appetunt omnia. — Non difficile reperitur, vbi ſim, ſi quidem in me ſunt, ex me fiunt, per me ſervantur quaelibet ſemper vbique. Et infinita virtute per infinitum amplificor intervallum. Quia potius nullo modo reperitur, vbi non ſim, per me quippe hoc ipſum *Vbi* eſt diciturque vbique; per me ducem, per me lucem agit et quaerit, quodcunque agit quisque et quaerit alicubi. Non deſideratur vsquam niſi bonum; non requiritur vsquam niſi verum; ego ſum omne bonum; ego ſum omne verum. — Bonum igitur ipſum procreatur tuus eſt, Anima; non bonum corpus; non bonus animus; non bonus intellectus; ſed *Bonum*, quod quidem in ſe ipſo conſiſtit, extra ſubjecti limites infinitum &c. — Von dem Aberglauben, der die Vernunft des Ficin umnebelte, und zum

Theo-

Theile aus seiner Philosophie selbst hervorgieng, oder doch darin Nahrung und scheinbare Gründe fand, kann seine Behauptung eine Probe seyn, daß es gleichsam gewiße Lockspeisen und Anreizungsmittel gebe, wodurch die Menschen diejenigen Geister, welche die Gestirne beseelten und regierten, in ihr Interesse ziehen und sich geneigt machen könten. Er hielt selbst manche sich hierauf beziehende abergläubische Gebräuche für Mittel, die Gesundheit zu erhalten und wiederherzustellen.

§. 890.

Durch eine in Einer Hinsicht vernünftigere, in mehr andern Hinsichten aber ungleich schwärmerischere und abentheuerlichere philosophische Vorstellungsart zeichnete sich ein Zeitgenosse, Zuhörer und Freund des Ficin, der Graf Johann Picus von Mirandula und Concordia, aus. Er ward im J. 1463 gebohren, studirte anfangs zu Bologna das kanonische Recht, und besuchte nachher die berühmtesten Akademieen in Italien und Frankreich, um mit der scholastischen und Aristotelischen Philosophie vertraut zu werden. Die Scholastik ward ihm verächtlich, und er bereute

reute oft die Zeit, welche er ihr gewidmet hatte. In Florenz lernte er durch den Unterricht des Ficin die Platoniſche Philoſophie kennen, und ward von jenem auch in dem damals herſchenden Vorurtheile eingeweiht, daß Ariſtoteles und Plato im Grunde einerley Syſtem gehabt, daſſelbe aber nur verſchieden ausgedrückt und dargeſtellt hätten. Er glaubte alſo, daß man beyde Syſteme nur in ihrer gegenſeitigen Beziehung und in ihrer Vereinigung könne verſtehen lernen, wiewohl doch in dem Synkretismus, der nun nach dieſer theoretiſchen Maxime von ihm zu Stande gebracht wurde, wie bey allen übrigen damaligen Platonikern, der Alexandriniſche Platonismus das Charakteriſtiſche ausmachte. Der Wahn, daß Plato ſeine Philoſophie aus der alten orientaliſchen Weißheit von den Aegyptiern, Hebräern und Chaldäern entlehnt habe, führte den Johann Picus zum Studium der orientaliſchen Literatur, und namentlich der cabbaliſtiſchen Philoſophie, wie ſie in den Schriften mehrer Rabbinen und Araber enthalten war, welche letztern ſie ebenfalls von Rabbinen bekommen hatten. Johann Picus ward einer der erſten, der die Cabbaliſtik in den chriſtlichen Occident einführte, und dieſe ſo zu ſagen noch auf die Neuplatoniſche Philoſophie pfropfte. Bey unleugbar ſehr großen Geiſtestalenten und einer bewundernswürdigen Thätigkeit

war

war er zugleich ein höchst ruhmsüchtiger Charakter, der nur den Ruhm auf einem Wege suchte, auf welchem ihn Menschen seines Standes, und in dem damaligen Zeitalter am wenigsten, nicht zu suchen pflegen. Bloß aus der Ruhmsucht des jungen Mannes läßt es sich erklären, daß er im J. 1486 (im vier und zwanzigsten seines Alters), sich nach Rom begab, und hier neun hundert Thesen dialektischen, mathematischen, physischen, metaphysischen, theologischen, moralischen Inhalts mit Erlaubniß des Pabstes Innocenz VIII öffentlich anschlug, und dieselben zu vertheidigen sich erbot, wobey er sogar fremden Gelehrten, die etwa mit ihm disputiren wollten, die Erstattung der Reisekosten zusicherte. Es waren diese Thesen aus den Werken der verschiedensten philosophischen Schriftsteller, chaldäischer, arabischer, hebräischer, griechischer, lateinischer genommen, und zwar sehr viele derselben aus cabbalistischen Werken. Mehr als die Hälfte waren solche, die Johann Picus als eigene Behauptungen aufstellte. Er hatte sie auch in die zu Paris, dem Hauptsitze gelehrter Disputationen, hergebrachte philosophische Latinität eingekleidet, um dadurch den Disput auch denen zu erleichtern, die etwa beym Disputiren an die alte Form und Terminologie gewöhnt waren. Ob es gleich nicht ungewöhnlich war, daß angebliche Theologen

und Philosophen in großen Städten oder an Oertern, wo Akademieen und Gymnasien blühten, öffentlich auftraten, und andere zu literarischen Kämpfen herausfoderten, um ihre Ueberlegenheit, wo möglich, dadurch zu documentiren; Picus also die gelehrte Sitte des Zeitalters für sich hatte, die jenen Schritt überhaupt genommen, wo nicht ganz rechtfertigen, doch bey der ihm eigenen Ruhmbegierde entschuldigen konte; ob er gleich ferner seine Anhänglichkeit an den Kirchenglauben und seine Ergebenheit gegen das Oberhaupt der Kirche feyerlich erklärte; so erregte dennoch dieser Schritt das größte Aufsehn, und selbst der Inhalt mancher Thesen schien dem großen Haufen der Philosophen und Theologen so paradox und anstößig, daß sich ein allgemeines Geschrey dagegen erhob. Die Disputation selbst fand nicht statt; sie ward vom Pabste, wo nicht förmlich gehindert, doch auch nicht erlaubt; und Picus entgieng nur dadurch einer Bestrafung seiner Paradoxie, daß die anstößigen Sätze nicht für seine Ueberzeugung angesehen wurden, sofern er sich unbedingt der Entscheidung der Kirche und des Pabstes unterworfen hatte. Er begab sich von Rom nach Frankreich, und vertheidigte sich und seine Thesen in einer Apologie gegen die gemachten Anschuldigungen. Insbesondre nahm er die wahre Magie und cabbalistische Lehre in Schutz,

und lehnte zugleich den Vorwurf der Magie von sich ab, sofern diese die Hülfe unreiner Geister und die Verbindung mit denselben voraussetze. Durch die Apologie wurden aber die Gegner des Johann Picus noch mehr erbittert, und sie bewirkten bey Innocenz VIII ein gänzliches Verbot der 900 Thesen. Picus hielt sich hiernach auf einem Landgute bey Florenz auf, das ihm Lorenz von Medices geschenkt hatte, der auch ihn nicht nur gegen die Verfolgung seiner Feinde sicherte, sondern selbst den Pabst zu versöhnen suchte, was zwar bey Innocenz VIII nicht gelang, aber doch bey dem Nachfolger desselben Alexander VI. In der Folge widmete sich Picus ganz den cabbalistischen, philosophischen und theologischen Studien; er ward ein mystisch religiöser Schwärmer, wozu freylich auch die Unfälle, welche ihm die Streitigkeiten wegen der Thesen zugezogen, sehr viel beytrugen; nur wenig Jahre vor dem Ende seines Lebens kehrte er zu einer vernünftigern Denkart zurück. Er gieng so weit, daß er seinen Antheil an den Fürstenthümern Mirandula und Concordia an seinen Neffen Johann Franciscus mehr verschenkte als verkaufte, und auch die Summe, die er zu seinem Unterhalte übrig behielt, meistens noch unter die Armen vertheilte. Er starb im Jahr 1494 kurz nach dem Tode seines Freundes, des Lorenz von Medices.

Vor den Ausgaben der Werke des Johann Picus findet sich eine Lebensbeschreibung desselben von seinem Neffen, dem Johannes Franciscus Picus. Aus dieser und zugleich aus den Schriften jenes selbst ist die Biographie des Hrn. Meiners geschöpft (Lebensbeschreibungen berühmter Männer u. w. B. II). In der letztern sind auch die 900 Thesen umständlicher beurtheilt, und mehrere derselben ausgehoben.

§. 891.

Unter den Schriften des Johann Picus hat unstreitig sein Werk gegen die Astrologie in zwölf Büchern das größte Interesse, und es ist diesen hauptsächlich zu verdanken, daß der astrologische Aberglauben nach und nach erschüttert und größtentheils vertilgt worden ist. Fast alle Gründe, welche spätere Schriftsteller gegen die Astrologie vorgebracht haben, sind schon vom J. Picus benutzt worden. Er stellt gleich in der Vorrede die Astrologie als die ärgste Betrügerin dar, die ihren Anhängern über die ungewiße Zukunft Belehrung versprechе, und sie dadurch in allen Verhältnißen und Angelegenheiten des Lebens zu Meistern der Zukunft zu machen vorgebe; die aber dagegen alle Religion und Philosophie untergrabe,

die Abgötterey erzeuge und nähre, die Arzneykunst verfälsche, den Menschen durch die Vorurtheile, welche sie ihnen einflöße, das Leben verbittere, oder wenigstens beunruhige, und die daher mit allen Waffen der Vernunft und Erfahrung bekämpft und ausgerottet zu werden verdiene, so viel Anhang und Schutz sie auch bey dem großen Haufen finde. J. Picus bringt also zuvörderst einige allgemeine Zweifelsgründe gegen die Astrologie vor. Erstlich: Die ältesten und berühmtesten Weisen der Vorzeit von Moses an bis auf die neuern Kirchenväter, und auch die angesehensten griechischen Philosophen und Mathematiker, Eudoxus, Plato, und Aristoteles kennen entweder die Astrologie gar nicht, oder haben sie verachtet, und als grundlose verderbliche Kunst verdammt. Der Autorität dieser könten die Astrologen nichts, als untergeschobne Schriften des Zoroaster, selbst des Plato und Aristoteles, die mit den Originalwerken derselben in dem geradesten Widerspruche ständen, und die Bücher eines Ptolemäus, Julius Firmicus, einiger Araber, und die Werke Alberts des Großen und des Roger Baco, die wiederum durch jene bethört seyen, entgegensetzen. Zweytens: Die Astrologen selbst erklären ihre Wissenschaft für ungewiß. Sie gestehen, daß sie nur im Allgemeinen Begebenheiten aus den Sternen vorhersagen können,

nicht aber besondere Ereigniße. Sie gestehen sogar, daß es Ursachen gebe, wodurch die Erfüllung der Weissagungen aus den Gestirnen gehindert werde. Diese Ursachen seyen entweder die Unempfänglichkeit der sublunarischen Dinge für gewiße Einflüße der Gestirne, oder die Willkühr der Menschen, die doch auch hierin Manches zu ändern vermöge, oder die Fügung der Vorsehung und das zufällige Zusammentreffen von Umständen, wodurch die Einwirkung einer Constellation geschwächt oder ganz aufgehoben wird. Diese Ungewißheit der Astrologie werde durch die Erfahrung auf das vielfältigste bestätigt. Joh. Picus beruft sich auf Fälle, da Fürsten kurz nachher starben, als ihnen die Astrologen ein langes und glückliches Leben geweissagt hatten; da selbst Astrologen vor der Zeit starben, in welcher sie noch gewiße Prophezeihungen zu machen versprochen hatten. Er versichert, daß zu seiner Zeit gerade diejenigen am meisten in ihren Erwartungen betrogen und am unglücklichsten geworden wären, die am ängstlichsten die Gestirne befragt, und nach den Aussprüchen der Astrologen gehandelt hätten. Dagegen habe das Glück Menschen über alle ihre eigenen Hoffnungen begünstigt, die die Sterne nie befragt hätten, und sogar entschiedene Verächter der Astrologie gewesen seyen, wie im Alterthume den Julius Cäsar, und zu seiner Zeit den Franz

Sfor-

Sforzia. Drittens: Der Vortheil, welchen die Astrologie der Religion nach dem Roger Baco und einigen andern gewähre, daß sie durch Berechnung der großen Conjunctionen bestimme, wie viel Jahre von Adam bis Christus verflossen seyen; daß sie die Weissagungen der Propheten durch Bestimmung der Begebenheiten, welche von den Propheten vorher verkündigt worden, bestätige; sey viel zu unbedeutend gegen den großen Nachtheil, welchen sie wiederum der Religion zufüge. Ihr zufolge müßten die Wunder und Thaten der Apostel, der Märtyrer und der Heiligen, lediglich dem Einfluße der Gestirne zugeschrieben werden; durch welche Meynung gleichwohl der Religion das Fundament entzogen werde, auf welchem sie beruhe. Auf gleiche Weise mache die Astrologie die Gesetzgebung, und alle Handlungen und Angelegenheiten der Menschen von sich abhängig; eine Vorstellungsart, welche nothwendig von den verderblichsten Folgen seyn müsse. Vierrens: Wollte man auch die wirkliche Existenz und Nützlichkeit einer astrologischen Wissenschaft einräumen, so kann doch von derjenigen, welche die Astrologen zu besitzen vorgeben, oder wirklich lehren und ausüben, gar kein Gebrauch gemacht werden; weil sie in ihren Grundsätzen einander widersprechen, oft diejenigen Kentniße gar nicht haben, die doch nothwendig dazu erfodert werden, und nicht

einmal die vorgeschriebenen Beobachtungen und Berechnungen machen, auf welche sich die astrologische Vorhersagung der Theorie selbst gemäß gründen müßte. Johann Picus zeigt hier umständlicher sowohl die Verschiedenheit der Grundsätze und Meynungen in der Astrologie der Aegyptier, des Ptolemäus, der Araber, und der jüdischen Astrologen, als die Unwissenheit und Nachlässigkeit derer, die zu seiner Zeit die astrologische Kunst lehrten und ausübten. Endlich kann daher kein die Gültigkeit der Astrologie beweisendes Argument hergenommen werden, daß die Prophezeihungen zuweilen eingetroffen sind; es kann sich dies sehr zufällig und aus ganz andern Gründen ereignen, zumal da gewöhnlich doch auch besondre Umstände, die von den Prophezeihungen abweichen, oder nicht in ihnen enthalten sind, zugleich einzutreten pflegen; und es ist dieses auch derselbe Fall in Ansehung der Prophezeihungen anderer Zeichendeuter, der Chiromanten, Geomanten, die doch oft den astrologischen Vorhersagungen schlechthin entgegengesetzt sind.

Diese allgemeinen Zweifelsgründe des Picus sind in den beyden ersten Büchern seines Werkes gegen die Astrologie ausgeführt. Vergl. Meiners Lebensbeschreib. B. II. S. 90 ff.

§. 892.

Joh. Picus schränkte sich nicht darauf ein, allgemeine Zweifel gegen die Gültigkeit und Nützlichkeit der Astrologie zu erheben; sondern er widerlegte auch die Gründe, welche die Astrologen für ihre Wissenschaft anführten. Zu diesen gehörten hauptsächlich folgende: Erstlich: Die Philosophen und Theologen sind darin einstimmig, daß Gott die Unterwelt durch den Himmel regiere. Hieraus aber fließt, daß die irdischen Dinge und ihre Veränderungen von den Bewegungen der Himmelskörper abhangen. Zweytens: Die Einwirkung der Sonne nach dem Verhältniße ihres Standes gegen die Erde, und eben so des Mondes, auf die leblose und lebendige Natur ist eine Thatsache der Erfahrung. Sie verursacht die Verschiedenheit der Jahrszeiten und der Witterung, und auf die Beobachtung derselben und ihres Verhältnißes zur Erde gründen sich die Regeln des Ackerbaues, der Schifarth, die Bestimmung der kritischen Tage in Krankheiten u. w. Räumt man aber der Sonne und dem Monde einen so mächtigen und entscheidenden Einfluß auf die Erde, ihre Geschöpfe und die Veränderungen derselben ein; so hat man auch alle Ursache, einen Einfluß der übrigen Gestirne zu glauben, und zu hoffen, daß sich durch eine genauere Beobach-

tung derselben manche Begebenheiten auf der Erde werden eben so im Voraus bestimmen lassen können, wie gegenwärtig schon durch die Beobachtung der Sonne und des Mondes unleugbar bestimt sind. Drittens: Manche Naturerscheinungen und Veränderungen, wie gute und schlechte Witterung in verschiedenen Jahren, größere Hitze oder Kälte, Fruchtbarkeit oder Unfruchtbarkeit, Gesundheit oder Ungesundheit sind offenbare Wirkungen der Gestirne. Beobachtet man diese genau, so kann man jene voraussagen. Viertens: Die körperliche Beschaffenheit der Menschen bestimt ihre geistige und moralische. Der menschliche Körper besteht aber aus denselben elementarischen Stoffen, wie der thierische Körper. Der Zustand der Elemente überhaupt hat also auf die gesamte thierische Erzeugung und Beschaffenheit auf der Erde Einfluß. Jener hängt aber von der besondern Einwirkung der Gestirne ab. Folglich lassen sich geistige und moralische Eigenschaften der Menschen im Einzelnen und im Ganzen aus den Gestirnen weissagen, so wie Folgen davon, als Streitigkeiten, Kriege u. dgl. Fünftens: Wir bemerken schon an den sublunarischen Dingen geheimnißvolle Kräfte, die wir aus den Grundeigenschaften jener nicht zu erklären vermögen, und die wir deßwegen vom Himmel herleiten. Es ist also um so mehr glaublich, daß die Himmelskörper

selbst dergleichen Kräfte in noch höherem Maaße und Grade besitzen. Sechstens: Die Verschiedenheit von Individuen derselben Gattung, z. B. der Menschen in ihren Anlagen, Fähigkeiten, Charakteren und Schikfalen, ist so groß; der Lauf der Begebenheiten in der Welt sowohl in Ansehung einzelner Menschen als ganzer Völker so wunderbar und unerwartet, daß wir die wirkenden Ursachen davon nirgend anders als im Himmel suchen können. In dem Gestirne, das einzelnen Menschen günstig oder ungünstig ist, muß der Grund liegen, warum Einigen alle ihre Unternehmungen gelingen, selbst beym Mangel von Hülfsmitteln, und bey dem größten Leichtsinn und der größten Thorheit; Andern hingegen alle ihre Plane, auch solche, welche sie mit großer Vorsicht und Klugheit entwarfen, und wobey es ihnen nicht an Hülfsmitteln zur Ausführung gebrach, scheitern, und ihnen ein Unfall über den andern begegnet.

§. 893.

Diesen Gründen der Astrologen stellte Joh. Picus folgende entgegen, durch welche sie gänzlich entkräftet werden. Erstlich: Man kann wohl den Himmel für die allgemeine Ursache

che von Ereignißen der sublunarischen Welt ansehen; aber ihm nicht die besondern Begebenheiten, Verhältniße und Veränderungen der irdischen Geschöpfe als seine unmittelbaren Wirkungen zuschreiben. Die letztern müssen vielmehr aus ihren nächsten Ursachen allein erklärt werden. Unter jeder Constellation erzeugen die Thiere immer wieder Thiere ihrer Art; und unter derselben Constellation werden von verschiedenen Eltern Kinder mit den verschiedensten Anlagen gebohren. Wie oft werden Zwillinge unter derselben Constellation gebohren, welche die verschiedensten Anlagen, Charaktere und Schikfale haben. Man hat hiergegen den Einwurf gemacht, daß doch zwischen der Geburt des einen und des andern Zwillings immer eine gewiße Zeit verfließe, und jeder daher unter einer verschiedenen Constellation gebohren werde. Aber eben dieser Einwurf beweist die Nichtigkeit der astrologischen Kunst. Denn wie wäre es möglich, die Verschiedenheit der Constellationen, welche durch einige Augenblicke bewirkt wird, wahrzunehmen, und daraus die künftigen Charaktere und Schikfale der Zwillinge zu weissagen? Zweytens: Die Sonne und der Mond wirken nur dadurch auf die Erde, daß sie ihr Licht, Wärme und Bewegung mittheilen. Was von diesen Wirkungen allein abhängt, läßt sich folglich allerdings durch Beobachtung jener Himmelskörper bestim-

stimmen; wiewohl, wegen der Concurrenz mancher andern Ursachen und Umstände, doch immer nur im Allgemeinen. Daß hingegen den Planeten und den übrigen Gestirnen ein Einfluß auf die Erde und ihre Veränderungen zukomme, läßt sich nie beweisen, und manche Wirkungen, die man diesen anrechnet, müssen der Sonne oder dem Monde zugeschrieben werden. Gesetzt auch, daß man den Sternen besondere eigenthümliche Kräfte beylegen zu können oder zu müssen meynt, so folgt nicht, daß sie dadurch die Ursachen irdischer Begebenheiten und Veränderungen sind. Drittens: Es kann geschehen, und geschieht Vieles durch die Vorsehung; durch den freyen Willen der Menschen; und durch eine unübersehliche Menge von Ursachen, die von den Gestirnen ganz unabhängig sind. Daß die Vorsehung und der freye Wille des Menschen durch die Gewalt der Gestirne aufgehoben werden, wollen die Astrologen selbst nicht zugeben; gleichwohl wäre dies eine nothwendige Folge, sobald ihre Voraussetzung als gegründet angenommen würde. Läßt man aber die Existenz der Vorsehung und des freyen Willens der Menschheit gelten, und betrachtet man diese als besondere unabhängige Ursachen von Begebenheiten; so können die Constellationen nichts andeuten als Zeichen, was sie doch nicht als Ursachen bewirken. Demnach sind die moralischen Handlungen der

Menschen, die Gesetze, Verfassungen, und alles, was aus diesen wiederum hervorgeht, kein Werk der Gestirne. Die Astrologen können also auch hierüber durchaus nichts aus den Sternen weissagen; sowie nichts über alles dasjenige, was nicht unmittelbar in dem Einfluße der Sterne seinen Grund haben kann. Viertens: Angenommen, daß wirklich aus den Sternen irdische Begebenheiten oder künftige Schiksale von Menschen vorher verkündigt werden könten; so sind doch die Astrologen in der Sternkunde selbst nicht unterrichtet genug, und können es auch nicht seyn, um eine sichere Nativität zu stellen. Sie kennen weder die Zahl, noch die Stellungen der Gestirne, noch wissen sie, was für bestimte Constellationen auf diese oder jene Begebenheit, auf diesen oder jenen Menschen einwirken. Die Constellationen, die sie annehmen, und mit welchen sie die Ereigniße der Zukunft in ursachliche Verknüpfung setzen, werden von ihnen willkührlich angenommen. Daher sind auch die berühmtesten Astrologen unter sich uneinig wegen der Zahl der Sphären, der Bedeutungen und Kräfte der himlischen Zeichen und Bilder, der Oerter der Planeten und der übrigen Gestirne, und ihrer Bewegungen. Die alten Astrologen nehmen nur acht Sphären an, und betrachten die achte als die äusserste, welche durch die Fixsterne erleuchtet werde. Die neuern nehmen neun oder

zehn Sphären an; woraus folgt, daß entweder die alte oder die neuere Astrologie falsch seyn müsse. Die Zeichen und Bilder, auf die ein so großer Theil der Astrologie sich gründet, sind offenbar willkührliche Erdichtungen, und in dem Streite, der über die Bedeutung derselben in Beziehung auf die Naturereigniße und die menschlichen Schikfale geführt wird, kann keine Partey Recht haben, weil überhaupt eine solche Bedeutung eben so willkührlich ist, als das Zeichen oder Bild selbst, dem man sie beylegt. Joh. Picus widerlegt endlich auch noch gewiße besondere Grundsätze, die in der Astrologie herschend, aber eben so falsch und unerweislich waren, wie die ganze übrige Wissenschaft. Ein solcher Grundsatz war, daß die erste Stunde, in welcher eine Sache unternommen werde, also auch die Stunde der Geburt des Menschen, den ganzen übrigen Erfolg der Sache, die sämtlichen übrigen Schikfale des Menschen bestimme. Wollte man auch die Richtigkeit des Grundsatzes einräumen, der doch an und für sich durch nichts begründet wird; so ist doch die Art seiner Anwendung theils der Natur der Dinge nach unmöglich, theils wiederum unter den Astrologen im höchsten Grade streitig. Man kann den ersten entscheidenden Anfang eines Dinges sehr selten genau genug bestimmen, weil dieses durch eine Menge von Umständen erschwert und zweifelhaft gemacht

macht wird. Bey dem Menschen ist es z. B. zweifelhaft, ob das entscheidende erste Moment seines Daseyns von der Stunde seiner Geburt, oder von der Empfängniß desselben im Mutterleibe an zu rechnen sey, und im letztern Falle läßt sich der obige Grundsatz gar nicht anwenden; weil das erste Moment der Empfängniß nie mit Zuverlässigkeit zu bestimmen ist. Ein anderer Grundsatz war, daß alle große Veränderungen in menschlichen Dingen durch eine große Conjunction der obern Planeten, vorzüglich des Jupiter und Saturn, angekündigt würden. Picus zeigt hier erstlich, daß der Grundsatz falsch seyn müsse, da die auf denselben gegründeten Berechnungen der Astrologen von der Geburt Christi, und Mohammed's, von der Ankunft des Antichrists, von dem Untergange der jüdischen, mohammedanischen und christlichen Religion falsch seyen. Er zeigt zweytens, daß der Grundsatz ebenfalls keine Anwendung leide, da die Astrologen abermals wegen der Beschaffenheit dieser Conjunctionen selbst und ihrer Bedeutungen höchst uneinig seyen. Das Werk des Picus gegen die Astrologen ist in seinen reifern Jahren geschrieben, und verräth eine ungleich vernünftigere und aufgeklärtere Denkart, als irgend eines der frühern. Er war hier von seinem neuplatonischen und cabbalistischen Aberglauben größtentheils zurückgekommen, und würde vermuthlich zur

Wie-

Wiederherstellung einer gesundern Philosophie überhaupt noch sehr viel gewirkt haben, wenn er länger am Leben geblieben wäre.

Aus dem Werke des Joh. Picus gegen die Astrologen hat Hr. Meiners einen Auszug geliefert in der Lebensbeschreibung desselben (B. II. S. 86 ff.). Das Werk selbst ist nicht bey seinem Leben herausgekommen, obwohl er es einzelnen Freunden z. B. dem Ficin, mitgetheilt hatte. Es gehörte zu einem größern unvollendet gebliebenen Werke, das gegen die Feinde des Christenthums gerichtet war.

§. 894.

Ausser dem Werke gegen die Astrologen, das man nach des Joh. Picus Tode unter seinen Papieren völlig ausgearbeitet fand, hat er auch bey seinem Leben noch mehr andere Schriften theils theologischen, theils philosophischen Inhalts herausgegeben. Kurz nach der Apologie der neunhundert Thesen war sein Heptaplus oder Heptrameron erschienen. Es enthält eine cabbalistische Auslegung der Mosaischen Schöpfungsgeschichte. Diese wird vom Picus nicht buchstäblich verstanden, sondern allegorisch, als ob sie nur eine symboli-

sche Darstellung der Schöpfung nicht bloß der Erde, sondern aller Welten, der sichtbaren wie der unsichtbaren, enthalte, und alle Naturgeheimnisse für den, welcher in ihren Sinn einzudringen verstehe, in sich schließe. Er unterscheidet vier Welten, von denen Moses geredet habe, und nimt also zunächst vier Auslegungsarten der Mosaischen Erzählung an, je nachdem diese auf die eine oder die andere jener vier Welten bezogen werde; wozu denn noch aus anderweitigen Gründen drey besondere Auslegungsarten hinzukommen in Beziehung auf Gegenstände, die ebenfalls wesentliche Bestandstücke der Mosaischen Schöpfungsgeschichte ausmachen. Die vier Welten sind die Körperwelt, die Himmelswelt, die überhimlische (intellectuelle, englische) Welt, und endlich die Welt, die sich im Menschen, der Creatur vorzugsweise, darstellt. Alle vier Welten machen überhaupt nur Eine aus, sind das Werk Eines Schöpfers und haben denselben Zweck. Sie enthalten auch alle dieselben Gegenstände, nur daß diese verhältnißmäßig in den obern Welten vollkomner, als in den untern, sind. Die elementarische Wärme in der Körperwelt ist in der himlischen bloß erwärmende Kraft, und wird in der überhimlischen zur bloßen Idee von Wärme sublimirt. Das elementarische Feuer hienieden ist im Himmel das Sonnenfeuer, und über dem Himmel das

seraphische Feuer oder der reine Verstand. Das elementarische Feuer brennt, das himlische belebt, das überhimlische liebt. Das irdische Wasser wird von dem himlischen, dem Monde, bewegt, und in der überhimlischen Welt ist es der seraphische Geist; daher unterdrückt das erste die Lebenswärme; das zweyte nährt sie; und das dritte erkennt. In der überhimlischen Welt ist Gott das erste einfache Princip, der Vorsteher der neun englischen Heerschaaren, der selbst unbeweglich alles zu sich hin bewegt. In der himlischen Welt ist das Empyreum, selbst unbeweglich, um welches sich aber die neun himlischen Sphären herumbewegen. In der irdischen Welt giebt es ebenfalls neun Sphären vergänglicher Dinge. Drey sind leblos: Die Elemente; die aus den Elementen gebildeten vollkommnen Körper; und eine Mittelgattung zwischen beyden, die im Uebergange von dem rohen elementarischen Stoffe zur völligen Ausbildung des Körpers begriffen ist. Drey andere sind belebt, die Bäume, Gesträuche und Pflanzen. Die letzten drey sind belebt, und haben zugleich Gefühl; und zwar entweder unvollkommen, wie die Pflanzenthiere; oder vollkommen, nur ohne Vernunft, wie die meisten Thiere; oder vollkommen und mit einer Fähigkeit der Vernunft analog, wie gewiße Thierarten, die der menschlichen Belehrung fähig sind. Die vierte

Welt oder die menschliche Creatur ist aus Bestandstücken jener drey Welten zusammengesetzt, und hat überdem noch die Aehnlichkeit mit Gott. Der menschliche Körper besteht aus den irdischen Elementen; es wohnt aber zugleich in ihm die belebende Seele der Pflanzen, die unvernünftige Seele, die Vernunft, die englische Seele und das Ebenbild Gottes. Da Moses die Schöpfung der gesamten Natur darstellen wollte, so muß nothwendig seine Erzählung sich auf jene vier Welten beziehen, und daher giebt es zuvörderst vier verschiedene Auslegungsarten derselben. Die vier Welten sind von einander verschieden; die Erklärung dieser Verschiedenheiten beym Moses aufzufinden, erfodert eine fünfte Auslegungsart. Aus dem Aristoteles weiß man ferner, daß es funfzehn Arten giebt, Gegenstände, die mit einander verwandt sind, zu erkennen. Diese trägt auch Moses schon so vollständig vor, wie der Philosoph von Stagira nur immer gethan hat. Hierauf bezieht sich eine sechste Auslegungsart. Endlich auf die sechs Tagewerke der Schöpfung folgte der siebente Ruhetag, der allgemeine Sabbath aller Welten und erschaffenen Wesen, das Symbol der Glückseligkeit aller Creaturen und ihrer Rückkehr zu Gott. Dies ist der Gegenstand einer siebenten Auslegungsart. Picus fand noch weit mehr in der Mosaischen Schöpfungsgeschichte, als hier bereits

erwähnt ist. Die ganze Geschichte des Menschengeschlechts, alle die Gnadenmittei, deren sich die Gottheit bediente, um die sündigen Menschen wieder zu ihr zurückzuführen, die Geschichte Abraham's, Moses, Christus und der Apostel, alles dieses soll schon in der Mosaischen Schöpfungsgeschichte angedeutet seyn, und wird vom Picus aus einzelnen Ausdrücken und Umständen oft auf die sonderbarste und abentheuerlichste Weise enträthselt. Der Heptaplus war dem Lorenz von Medices gewidmet, der auch an den Mosaischen Schriften hohes Interesse fand, und vermuthlich ebenfalls Neuplatonische und cabbalistische Ideen hineintrug. Das ganze Werk verschaffte dem Joh. Picus bey seinen gelehrten Zeitgenossen die ausgezeichneteste Bewunderung.

Als Probe der Auslegungsart des Joh. Picus kann dienen, wie er die Mosaische Schöpfungsgeschichte auf den Menschen bezog. Der Mensch besteht aus einem Körper, einer vernünftigen Seele, und einem Mittelwesen, welches diese beyden Naturen mit einander verbindet, und von den Philosophen und Aerzten Geist genannt wird. Den Körper nennt Moses Erde, den Geist das Licht, und die vernünftige Seele den Himmel, weil die Seele, wie der Himmel, sich im Kreise bewegt. (Hier war Aristote-

lische Vorstellungsart eingemischt). Der Ausdruck des Moses also: Gott schuf Himmel und Erde, und es ward aus Morgen und Abend der erste Tag, deutet auch an, daß Gott die Seele und den Körper erschaffen, und da der verbindende Geist oder das Licht hinzukam, so ward aus Abend und Morgen, oder aus der nächtlichen Natur des Körpers und der Morgennatur der Seele, ein Mensch. — Noch seltsamer ist die Erklärung des Mosaischen Ausdrucks: Die Gewässer versammelten sich unter dem Himmel an Einem Orte. Das Wasser ist ein Bild des Empfindungsvermögens, wodurch der Mensch den Thieren verwandt ist, und die Versammlung der Gewässer unter dem Himmel, bedeutet also die Vereinigung der körperlichen Sinne in den von den Aristotelikern sogenannten gemeinen Sinn, aus welchem sie sich, wie aus einem Meere über den Körper verbreiten. — Beym Moses werden Sonne, Mond und Sterne an den Himmel versetzt. Nach der Auslegung des Job Picus bezeichnet die Sonne die menschliche Seele, wie sie zu dem Geiste Gottes oder zu dem überhimlischen Wasser hinaufsteigt; der Mond bezeichnet eben diese Seele, wie sie zu den sinnlichen Vermögen sich herabsenkt; die Sterne endlich bezeichnen die verschiedenen Seelenkräfte, die Fähigkeiten zu combiniren, zu urtheilen, zu schließen u. w. — Das höchste Gut, auf welches das Bestreben jedes Wesens gerich-

tet

tet ist, und in welches dasselbe zuletzt zurücklehrt, ist die Glückseligkeit. Was von allen Wesen begehrt wird, ist auch das Princip von Allen. Es können aber nur die unsterblichen Wesen sich im Kreise bewegen, und zu ihrem Principe zurückkehren. Der bewegende Geist treibt die Seelen fort; folgen sie ihm, so führt der Kreis der Religion sie zur Gottheit zurück; folgen sie ihm nicht und widerstehn, so bleiben sie ihrer Schwachheit und Thorheit überlassen und werden unglückselig. Die höchste Glückseligkeit besteht denn in der Vereinigung mit Gott zur Einheit nach Absonderung aller Unvollkommenheiten, die mit der Vielheit der Zusammensetzung verbunden sind. S. Meiners Lebensbeschreibungen. B. II S. 43 ff.

§. 895.

Mehr noch eigentlich philosophischen Inhalts ist ein kleines Buch des Johann Picus de ente et vno, wiewohl es einen Gegenstand betraf, der schon vor ihm die Scholastiker so oft beschäfftigt hatte. Politian und Lorenz von Medices waren mit einander streitig, ob die beyden Begriffe Ding (ens) und Eins (vnum) verschieden oder identisch seyen. Aristoteles hatte die Identität behauptet, sowie

die Identität des Wahren und Guten. Die Platoniker aber leugneten dieselbe. Das Eins sey einfacher und allgemeiner, und gehe vor dem Dinge her. Gott könne Eins (vnum), aber nicht ein Ding genannt werden. Unter den Begriff des Eins gehöre auch die Materie ohne Form, die gleichwohl nicht unter den Begriff des Dinges gehöre. Dem Begriffe des Eins stehe entgegen der Begriff des Vielen; dem Begriffe des Dinges aber der Begriff des Nichts; beyde müßten also eben so verschieden seyn, wie ihre Gegensätze. Johann Picus erklärte sich für den Aristoteles, und so auch für den Politian; nur suchte er darzuthun, daß auch Plato selbst das Eins und das Ding identisch genommen habe. Man könne aber das Ding in einer engern Bedeutung verstehen, so daß das Seyn überhaupt als das Abstractum desselben, und jenes als das Concretum betrachtet werde, das gleichsam an dem Seyn Theil nähme. In dieser concreten Bedeutung könne man das Ding eben so wohl dem Nichts, als dem Seyn überhaupt entgegensetzen; so wie sich das Warme von dem, was nicht warm sey, und von der Wärme überhaupt, an welcher das concrete Warme Theil nehme, unterscheiden lasse. Gott ist die Fülle des Seyns überhaupt; er ist allein durch sich, und aus ihm ist Alles Vorhandne. Er kann also nicht ein Ding in der concreten

Bedeutung genannt werden, sondern er ist noch erhabner, als das Ding, wie es **Joh. Picus** ausdrückt, ein **Ueberding** (superens). Insofern ist er aber auch zugleich das **Eine**, das noch über dem Dinge ist. Die Philosophie des Johann Picus über die Gottheit ist übrigens, ungeachtet des Mystischen und Schwärmerischen, was sie an sich trägt, doch ihres Gegenstandes nicht so unwürdig, wie es manche andere, selbst der Neuern, ist. Die Gottheit wohnt für die menschliche Vernunft in einem heiligen Dunkel, zu deßen Vorhöfen mehr Stufen des Lichts führen, ohne daß es doch je möglich wäre, in das Dunkel selbst einzudringen. Man wandelt noch immer im Lichte und erreicht die Gottheit nicht, so lange man das, was man von der Gottheit sagt, versteht und begreift. Nennt man Gott das Unbedingt Gute, so erblickt man doch sein Antlitz nur in einem Räthsel. Dasselbe ist der Fall, wenn man alles Concrete und Unvollkomne aus dem Begriffe Gottes wegläßt, oder wenn man ihn für das Ueber-Wesen, Ueber-Wahre, Ueber-Gute, Ueber-Eine erklärt. Gott ist vielmehr der Unaussprechliche, der Unbegreifliche, unendlich über Alles erhaben, was wir von ihm denken und sagen können, also auch über alle unsere Begriffe von Einheit, Wirklichkeit, Wahrheit und Güte. Die kleine Schrift des **Johann Picus** de ente et vno fand einen

Gegner am Franciscus Antonius Faventinus in Ferrara. Beyde Männer wechselten dreymal Schriften gegen einander, in denen Faventinus immer Einwürfe erneuerte, und Picus seine Behauptungen vertheidigte. Eine vierte Gegenschrift des Faventinus zu beantworten, ward Johann Picus durch den Tod verhindert; es that aber an seiner Stelle sein Neffe Johann Franciscus Picus, welcher auch mit Bewilligung des Faventin die Streitschriften gesammelt herausgab. Ein anderes philosophisches Werk des Johann Picus, woran er lange gearbeitet hatte, und worauf die Erwartung seiner Zeitgenossen sehr gespannt gewesen war, de concordia Platonis et Aristotelis, ward auch durch seinen Tod, und durch seine mystisch religiöse Stimmung in den letzten Jahren seines Lebens unterbrochen. Aus dem Buche de ente et vno aber, und dem Platonischen Commentare in drey Büchern über ein Gedicht des Benevieni, kann man ohngefähr ahnden, wie jenes Werk ausgefallen seyn würde.

Der Commentar hat den Titel: Commento sopra vna canzona de amore, composta da Girolamo Benevieni, secondo la mente ed oppinione de Platonici. Er enthielt eine Entwickelung hauptsächlich der Platonischen Ideenlehre im Sinne und Geiste der

Neuplatoniker, um den Begriff der himlischen Liebe aufzuklären. Ausser diesem besondern Zwecke des Commentars stimt die Vorstellungsart in demselben mit der des Ficin völlig überein.

§. 896.

Ungeachtet Joh. Picus nicht eigentlich Lehrer der Philosophie war, so wirkten doch seine Schriften und sein Ansehn ausserordentlich auf die Denkart seines Zeitalters. In seinem Umgange und durch das Studium seiner Werke bildeten sich mehrere Männer, die, wenn sie auch die mystisch cabbalistische und Neuplatonische Philosophie, noch weiter verbreiteten, doch zugleich dadurch für die Aufklärung höchst wohlthätig wurden, daß sie das Gedeihen der alten Literatur, auch der orientalischen, befördern halfen, gegen die Scholastik, und noch mehr gegen die Barbarey und den Uebermuth der Geistlichen kämpften, und dadurch der Reformation der Religion und einer bessern Philosophie überhaupt den Eingang bahnten. Einer der merkwürdigsten und verdienstvollsten unter diesen war Johann Reuchlin, auch Capnio genannt, nach der damaligen Gelehrtensitte, die Zunamen in das

Grie-

Griechische oder Lateinische zu übersetzen. Er war gebohren 1455 zu Pforzheim in Schwaben, that sich früh durch sein Talent, seinen Fleiß, und seine schönen musikalischen Anlagen und Geschiklichkeiten hervor, und ward 1473 als Begleiter des jungen Markgrafen Friedrich von Baden, nachherigen Bischofs von Utrecht, nach Paris geschikt. Er erhielt hier vom Johann de Lapide Unterricht in der römischen, und von mehrern Griechen in der griechischen Sprache und Literatur. Auch studirte er hier die Aristotelische Philosophie in ihren Quellen. Im J. 1475 gieng er nach Basel, lehrte griechische und lateinische Sprache, und lernte selbst vom Johann Wessel aus Gröningen die Anfangsgründe des Hebräischen. Jenen Unterrichte ertheilte er hernach auch in Orleans und Poitiers, an welchem letztern Orte er die Rechte studirte. In Tübingen ward er Doctor der Rechte, und fieng an, sich ganz dem juristischen Geschäfftsleben zu widmen. Er kam in Bekantschaft mit dem Wirtembergischen Hofe, und im J. 1482 nahm ihn Eberhard der ältere, Herzog von Wirtemberg, als Secretair, mit sich nach Rom, wo er mehrere der berühmtesten Gelehrten kennen lernte. Bey einer zweyten Reise nach Italien besuchte er in Florenz den Johann Picus, der ihm die erste Liebe für die orientalische Literatur einflößte und seine Sehnsucht nach

tie-

tieferer Kentniß der Cabbalistik erweckte. In der Folge, da Reuchlin in mehrern publicistischen Angelegenheiten am Kayserlichen Hofe als Gesandter oder Begleiter Eberhards des Aeltern sich aufhielt, gewann er die Achtung des Kayſers Friedrich III so sehr, daß er von diesem in den Adelstand erhoben und zum Comes Palatinus ernannt wurde. Was aber für seine literarische Bildung noch wichtiger ist, war, daß er in Linz mit dem jüdischen gelehrten Leibarzte des Kayſers Jacob Jehiel Loans in genauere Verbindung gerieth, der ihn so weit im Hebräischen unterrichtete, daß er nun die Cabbalistische Philosophie aus den Quellen selbst schöpfen konte. Nach dem Tode Eberhard's des Frommen sah sich Reuchlin genöthigt, den Wirtembergischen Dienst zu verlassen. Er nahm seine Zuflucht zu dem gelehrten Bischofe von Worms Dalberg, der in Heidelberg lebte als Canzler des Churfürsten Philipp von der Pfalz, und in Angelegenheiten dieses machte er abermals eine Reise nach Rom, wo er über ein Jahr blieb und Gelegenheit hatte, den Argyropylus den Thucydides erklären zu hören. Während der Abwesenheit Reuchlin's in Italien ward Herzog Eberhard der Jüngere von Wirtemberg seiner Regentenwürde entsetzt (1498), und Reuchlin konte nunmehro in sein Vaterland zurückkehren, und im Schooße seiner Familie leben.

Er

Er benutzte diese Zeit, um seine Kentniß der hebräischen Sprache und der jüdisch cabbalistischen Philosophie möglichst zu erweitern, ob sich ihm gleich itzt weniger Gelegenheit dazu darbot, da alle Juden auf Befehl Eberhard's des Frommen aus dem Wirtembergischen vertrieben worden waren. Bald darauf wurde er von dem Kayser, den Churfürsten und Fürsten zu einem der drey Richter des schwäbischen Bundes erwählt, welche die innern Streitigkeiten des Bundes schlichten sollten. Er verwaltete dieses Amt, das ihn in eine Menge mühseliger Geschäffte verwickelte, fast elf Jahre. In dieser Zeit bildete er einen seiner Verwandten, der nachher als Freund und Gehülfe Luthers unsterblich geworden, den Philipp Schwarzerd, oder Melanchthon, wie Reuchlin seinen Namen umtaufte. Dieser hielt sich damals in Pforzheim bey Reuchlin's Schwester auf, wo er das dortige Gymnasium besuchte, und ward von ihm in der griechischen und hebräischen Sprache unterrichtet, so wie er auch von ihm als Professor der griechischen Sprache nach Wittenberg empfohlen wurde. In der Folge ward Reuchlin in einen sehr heftigen und bittern Streit mit den Cöllnischen Theologen verwickelt, die die Absicht hatten, die jüdischen Bücher ausser dem alten Testamente zu vernichten, und dadurch das Werk einer allgemeinen Bekehrung der Juden

zum

zum Christenthume zu erleichtern; wobey sie sich eines gewißen Johann Pfefferkorn, eines getauften Juden von Talenten und Kenntnißen bedienten, der jene Angelegenheit unter ihrer Aufsicht und Protection in mehrern Schriften und auf andere Weise mit der größten Thätigkeit betrieb. Bey dem Plane der Cöllnischen Theologen lag indeßen wohl nicht Eifer oder Fanatismus für die Ausbreitung der christlichen Religion zum Grunde, sondern vielmehr Habsucht, um die Juden durch die Wegnahme ihrer heiligen Bücher und die angedrohte Vernichtung zur Auslösung derselben für eine große Geldsumme zu nöthigen. Reuchlin vertheidigte in einem über diese Sache von ihm ausgestellten Gutachten zwar nicht die jüdische Religion an sich selbst und den Inhalt ihrer Bücher ausser dem alten Testamente ohne Unterschied; aber er zeigte doch von den meisten ihre Unschädlichkeit oder gar Nützlichkeit in Beziehung auf das Christenthum; daß in den Aussprüchen Christi und der Apostel kein Grund anzutreffen sey, sie zu vernichten; daß vielmehr dem Interesse des Christenthums ihre Erhaltung angemessener sey. Hierüber erhob sich der Streit, deßen Geschichte nicht weiter hierher gehört. Er endigte sich, nachdem er dem Reuchlin viel Arbeit, Verdruß und Sorge gemacht hatte, wo nicht ganz zu seinem Vortheile, doch auch nicht zu seinem Schaden,

und trug sehr viel bey, die damalige mönchische Tyranney zu untergraben, und ihren nachherigen völligen Umsturz vorzubereiten. Reuchlin arbeitete bey Gelegenheit dieses Streits auch mehrere für die damalige Literatur wichtige Schriften aus, unter andern das Werk de arte cabbalistica, das er im J. 1516 dem Pabste Leo X zueignete. Bey dem Kriege des Herzogs Ulrich von Wirtemberg mit dem schwäbischen Bunde litt Reuchlin, der in Stuttgard lebte, sehr, durch die Eroberung dieser Stadt bald von der einen, bald von der andern Partey, ob er gleich von den edeln Anführern des Bundesheers, dem Franz von Sickingen und Ulrich von Hutten, persönlich begünstigt und geschützt wurde. Auch die Pest, die damals im südlichen Deutschland wüthete, setzte ihn in Gefahr. Er lehrte noch nachher zu Ingolstadt und Tübingen eine kurze Zeit öffentlich das Griechische und Hebräische, und starb zu Stuttgard 1522 im 67sten Jahre seines Alters.

S. eine sehr vollständige und lehrreiche Biographie Reuchlin's in Meiners Lebensbeschreibungen B. I. Die Geschichte seines Streites mit den Cölnischen Theologen ist hier auch mit einer besondern Ausführlichkeit erzählt.

§. 897.

Reuchlin ist freylich ungleich weniger als Philosoph, wie als Literator merkwürdig. Aber er verdient demungeachtet auch in der Geschichte der Philosophie einen ehrenvollen Platz, weil er vorzüglich zu denen gehört, die das Wiederaufleben der alten classischen Literatur in Deutschland beförderten, die welche damals nur noch jenseit der Alpen, in Italien, einheimisch war. In den Perioden, da er zu Basel, Tübingen, Ingolstadt, lehrte, und auch in seinen übrigen Privatverhältnißen, hat er eine Menge Schüler gezogen, die hernach in der Epoche der Reformation die hellsehendsten, gelehrtesten und thätigsten Männer waren, und den Sieg des Lichtes über die Barbarey und Finsterniß in Deutschland erkämpfen halfen. Am meisten hat er das Studium der Exegese der Bibel aus den Grundsprachen belebt und gewißermaßen zuerst gegründet, welches in den Händen der Reformatoren der Religion eine so furchtbare Waffe gegen die Anmaaßungen der herschenden Kirche wurde. Freylich verlor er sich hierbey in die Irrgänge des Rabbinismus und Cabbalismus, und seine beyden Werke de verbo mirifico und de arte cabbalistica haben bey dem Ansehn, das er unter seinen Zeitgenossen hatte, großen Schaden gestiftet; wiewohl er doch hiermit nur die Ver-

anlassung zu manchen Misbräuchen und Ausschweifungen der Philosophie verschuldete, nicht diese selbst. Es war wohl ein Vortheil für die fortschreitende philosophische Aufklärung, daß Reuchlin theils durch seine publicistischen Geschäffte, theils durch seine übrigen literarischen Arbeiten, und in den leztern Jahren noch mehr durch seine Streitigkeiten gehindert wurde, seine cabbalistische Vorstellungsart noch weiter zu entwikeln, als er in jenen Werken bereits gethan, die doch nur die Vorläufer von größern seyn sollten. Da der Charakter und die Hauptideen des Cabbalismus bereits an einem andern Orte erörtert sind, so kann ich hier einer umständlichern Darlegung des Inhalts jener Werke des Reuchlin überhoben seyn.

§. 898.

Vielleicht eben so gelehrt, wie Reuchlin, aber ungleich mehr schwärmerischer und abentheuerlicher Cabbalist, war Franz Georg Venetus, ein Franciscanermönch, der am Ende des funfzehnten und im Anfange des sechszehnten Jahrhunderts lebte, und sich in verschiedenen Städten Italiens aufhielt, von deßen persönlicher Geschichte aber nichts weiter

ter bekannt ist. Er besaß eine ungeheure, nur sehr wenig verdaute, Belesenheit in den Schriften der Neu Platoniker und Neu Pythagorer und der rabbinischen und cabbalistischen Ausleger des alten Testaments, und bildete aus den mannichfaltigen heterogenen Träumen und Vorstellungsarten, welche er in diesen antraf, und die er noch durch seine eigenen wunderlichen Phantasieen und Grillen vermehrte, ein neues philosophisches System, das er in einem besondern Werke: de harmonia mundi totius Cantica tria (Venet. 1525) bekant machte, und dem Papste Clemens VII widmete. Es ist das seltsamste Gemische, das man sich denken kann, und noch dazu durch die Art des Vortrags und die Ueberladung mit gelehrtem Kram in seinem Zusammenhange fast ganz unverständlich. Der Hauptstoff ist inzwischen von den Cabbalisten entlehnt, und nur oft in die Zahlenterminologie, wie sie bey den Neupythagoreern gebräuchlich war, eingekleidet. Die Abkunft des ganzen Systems ursprünglich wird auch von ihm eben so erklärt, wie von den ältern Cabbalisten, aus göttlicher Offenbarung, die sich von den ersten Menschen auf die Patriarchen, auf die Hebräer, und so weiter fortgepflanzt habe. Daß die Lehre so allegorisch und räthselhaft ausgedrückt wurde, davon war die Ursache die geringe Zahl frommer und reiner Men-

 schen,

ſchen, die des Beſitzes der göttlichen Weißheit würdig waren, welche aber vor dem übrigen gottloſen Haufen verborgen werden mußte. Ein Auszug läßt ſich aus dem Syſteme hier nicht geben. Die Hauptſätze deſſelben ſind, daß das Weltall und die ganze Mannichfaltigkeit der in demſelben enthaltenen Geſchöpfe aus der Gottheit emanirt ſey; daß die verſchiedenen Gattungen der Dinge das göttliche Weſen in verſchiedenen Graden, Entfernungen und Verhältnißen darſtellen; daß das Beſtreben und der Zweck des Weltalls die Vereinigung mit Gott ſey; daß alle Dinge in ihrem Daſeyn und in ihrer Wirkſamkeit dahin zielen, wovon ſie ausgegangen ſind, und zwar durch einen natürlichen, oder freyen, oder übernatürlichen und göttlichen Trieb, desgleichen ſich im Menſchen befinde, als welcher aus einem höhern Orte des göttlichen Weſens abſtamme. Dieſe Ideen ſind auf's bunteſte in der weitläuftigen und verwickelten Ausführung derſelben mit Pythagoriſchen, Ariſtoteliſchen, Neuplatoniſchen Begriffen und Ausdrücken verwebt und verbrämt, und beſonders auch zur Erklärung chriſtlicher Dogmen angewandt, oder vielmehr mit dieſen zu Einem Syſteme verbunden. Derſelbe Geiſt herſcht in einem andern Werke des Georg Venetus, das eine Auslegung der heiligen Schrift nach ſeinen philoſophiſchen Principien war: Problemata

in scripturam sacram Tomi VI (Venet. 1536). Was sich in der profanen ältern und neuern Philosophie, so weit und so wie er sie kannte, mit der seinigen, sollte es auch durch die gezwungenste Deutung geschehn, vereinigen zu lassen schien, das zog er dahin; dagegen waren nach seiner Meynung andre philosophische Parteyen, deren Denkart der seinigen gar zu entgegengesetzt war, z. B. die Jonischen und Eleatischen Philosophen, vom Wege des Lichtes abgewichen und so in das Labyrinth des Irrthums verstrickt worden.

Einen weitläuftigen Auszug aus dem Werke des Georg Venetus de harmonia mundi hat Brucker gegeben Hist. crit. philos. T. IV p. 376. ff. Vergl. Observatt. Hal. T. II obs. 16. Einen großen Wirkungskreis scheint aber doch jenes Werk in den damaligen und nächst folgenden Zeiteu sich nicht gebildet zu haben, vermuthlich wegen der gar zu abschreckenden Art der Einkleidung und des gar zu überladenen gelehrten Vortrags.

§. 898.

Hatte Georg Venetus mehr in philosophischer Ruhe seiner mystischen Beschauung

nachgehangen, so wurde dagegen durch Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim die neuhervorgezogne philosophische Schwärmerey mit ihrem ganzen Gefolge geheimer Wissenschaften und Künste auf das thätigste in das große Publicum eingeführt. Dieser Mann ist durch sein Genie, seinen sich widersprechenden literarischen Charakter in verschiedenen Zeitpuncten und Verhältnißen seines Lebens, seine Wirksamkeit und seine Schikfale, einer vorzüglichen Aufmerksamkeit werth. Er ward 1487 aus einem alten reichen ritterlichen Geschlechte in Cölln gebohren, studirte daselbst früh die Rechte uud die Arzneykunde, und überließ sich zugleich, wie es das Vorurtheil des Zeitalters mit sich brachte, mit einem leidenschaftlichen Hange geheimen Wissenschaften und Künsten. Er begab sich noch als Jüngling nach Paris, und stiftete hier eine geheime Gesellschaft, deren Zweck das Studium und die Betreibung geheimer Künste war. Er gieng zwar ökonomischer Bedürfniße wegen nach seiner Vaterstadt zurück, reiste aber bald wieder nach Paris, und ließ sich in eine höchst gefahrvolle Unternehmung ein, ein festes Schloß am Fuße der Pyrenaeen, die schwarze Burg genannt, das von aufrührischen Bauern eingenommen war, die den königlichen Befehlshaber desselben, Jeannot, einen seiner Freunde, daraus vertrieben hatten, diesen wieder

zu entreißen. Die Unternehmung gelang zwar, wahrscheinlich durch Verrätherey, und Agrippa ließ viele von den Bauern, welche die Besatzung ausmachten, tödten. Aber er wurde hier von den empörten Bauern wieder belagert, und entkam nur mit seinen Begleitern durch die Hüfe des Abts eines benachbarten Klosters. Nachher trieb er sich, in Verbindung bald mit diesem bald mit jenem seiner geheimen Ordensfreunde in Spanien, Italien und wieder in Frankreich in mehrern Orten herum, und benutzte die Astrologie und andere geheime Künste, die er vorgab, zum Erwerbe. Im Jahre 1509 nach einer gefährlichen Krankheit fieng er an zu Dole in Bourgogne Reuchlin's Werk de verbo mirifico öffentlich zu erklären. Er that dies mit so großem Beyfalle, daß er zum Lehrer der Theologie auf dieser Akademie mit Besoldung angestellt wurde. Um die damalige Regentinn der Niederlande, der Prinzessinn Margaretha, sich zu empfehlen, schrieb er eine Lobrede auf das weibliche Geschlecht, wo unter andern Argumenten für die Vorzüge desselben auch mehrere cabbalistische vorkommen. Bey allen Seltsamkeiten enthält dennoch diese Rede auch Spuren eines herrlichen Genies, z. B. in der Schilderung der weiblichen Schönheit. Indeßen erreichte Agrippa seinen Zweck nicht. Er wurde von einem Geistlichen, Catilinet, wegen

und trug sehr viel bey, die damalige mönchische Tyranney zu untergraben, und ihren nachherigen völligen Umsturz vorzubereiten. Reuchlin arbeitete bey Gelegenheit dieses Streits auch mehrere für die damalige Literatur wichtige Schriften aus, unter andern das Werk de arte cabbalistica, das er im J. 1516 dem Pabste Leo X zueignete. Bey dem Kriege des Herzogs Ulrich von Wirtemberg mit dem schwäbischen Bunde litt Reuchlin, der in Stuttgard lebte, sehr, durch die Eroberung dieser Stadt bald von der einen, bald von der andern Partey, ob er gleich von den edeln Anführern des Bundesheers, dem Franz von Sickingen und Ulrich von Hutten, persönlich begünstigt und geschützt wurde. Auch die Pest, die damals im südlichen Deutschland wüthete, setzte ihn in Gefahr. Er lehrte noch nachher zu Ingolstadt und Tübingen eine kurze Zeit öffentlich das Griechische und Hebräische, und starb zu Stuttgard 1522 im 67sten Jahre seines Alters.

S. eine sehr vollständige und lehrreiche Biographie Reuchlin's in Meiners Lebensbeschreibungen B. I. Die Geschichte seines Streites mit den Cölnischen Theologen ist hier auch mit einer besondern Ausführlichkeit erzählt.

§. 897.

Reuchlin ist freylich ungleich weniger als Philosoph, wie als Literator merkwürdig. Aber er verdient demungeachtet auch in der Geschichte der Philosophie einen ehrenvollen Platz, weil er vorzüglich zu denen gehört, die das Wiederaufleben der alten classischen Literatur in Deutschland beförderten, die welche damals nur noch jenseit der Alpen, in Italien, einheimisch war. In den Perioden, da er zu Basel, Tübingen, Ingolstadt, lehrte, und auch in seinen übrigen Privatverhältnißen, hat er eine Menge Schüler gezogen, die hernach in der Epoche der Reformation die hellsehendsten, gelehrtesten und thätigsten Männer waren, und den Sieg des Lichtes über die Barbarey und Finsterniß in Deutschland erkämpfen halfen. Am meisten hat er das Studium der Exegese der Bibel aus den Grundsprachen belebt und gewißermaßen zuerst gegründet, welches in den Händen der Reformatoren der Religion eine so furchtbare Waffe gegen die Anmaaßungen der herschenden Kirche wurde. Freylich verlor er sich hierbey in die Irrgänge des Rabbinismus und Cabbalismus, und seine beyden Werke de verbo mirifico und de arte cabbalistica haben bey dem Ansehn, das er unter seinen Zeitgenossen hatte, großen Schaden gestiftet; wiewohl er doch hiermit nur die Ver-

anlassung zu manchen Misbräuchen und Ausschweifungen der Philosophie verschuldete, nicht diese selbst. Es war wohl ein Vortheil für die fortschreitende philosophische Aufklärung, daß Reuchlin theils durch seine publicistischen Geschäffte, theils durch seine übrigen literarischen Arbeiten, und in den leztern Jahren noch mehr durch seine Streitigkeiten gehindert wurde, seine cabbalistische Vorstellungsart noch weiter zu entwikeln, als er in jenen Werken bereits gethan, die doch nur die Vorläufer von grössern seyn sollten. Da der Charakter und die Hauptideen des Cabbalismus bereits an einem andern Orte erörtert sind, so kann ich hier einer umständlichern Darlegung des Inhalts jener Werke des Reuchlin überhoben seyn.

§. 898.

Vielleicht eben so gelehrt, wie Reuchlin, aber ungleich mehr schwärmerischer und abentheuerlicher Cabbalist, war Franz Georg Venetus, ein Franciscanermönch, der am Ende des funfzehnten und im Anfange des sechszehnten Jahrhunderts lebte, und sich in verschiedenen Städten Italiens aufhielt, von deßen persönlicher Geschichte aber nichts weiter

ter bekannt ist. Er besaß eine ungeheure, nur sehr wenig verdaute, Belesenheit in den Schriften der Neu Platoniker und Neu Pythagorer und der rabbinischen und cabbalistischen Ausleger des alten Testaments, und bildete aus den mannichfaltigen heterogenen Träumen und Vorstellungsarten, welche er in diesen antraf, und die er noch durch seine eigenen wunderlichen Phantasieen und Grillen vermehrte, ein neues philosophisches System, das er in einem besondern Werke: de harmonia mundi totius Cantica tria (Venet. 1525) bekant machte, und dem Papste Clemens VII widmete. Es ist das seltsamste Gemische, das man sich denken kann, und noch dazu durch die Art des Vortrags und die Ueberladung mit gelehrtem Kram in seinem Zusammenhange fast ganz unverständlich. Der Hauptstoff ist inzwischen von den Cabbalisten entlehnt, und nur oft in die Zahlenterminologie, wie sie bey den Neupythagoreern gebräuchlich war, eingekleidet. Die Abkunft des ganzen Systems ursprünglich wird auch von ihm eben so erklärt, wie von den ältern Cabbalisten, aus göttlicher Offenbarung, die sich von den ersten Menschen auf die Patriarchen, auf die Hebräer, und so weiter fortgepflanzt habe. Daß die Lehre so allegorisch und räthselhaft ausgedrückt wurde, davon war die Ursache die geringe Zahl frommer und reiner Men-

 schen,

schen, die des Besitzes der göttlichen Weißheit würdig waren, welche aber vor dem übrigen gottlosen Haufen verborgen werden mußte. Ein Auszug läßt sich aus dem Systeme hier nicht geben. Die Hauptsätze desselben sind, daß das Weltall und die ganze Mannichfaltigkeit der in demselben enthaltenen Geschöpfe aus der Gottheit emanirt sey; daß die verschiedenen Gattungen der Dinge das göttliche Wesen in verschiedenen Graden, Entfernungen und Verhältnißen darstellen; daß das Bestreben und der Zweck des Weltalls die Vereinigung mit Gott sey; daß alle Dinge in ihrem Daseyn und in ihrer Wirksamkeit dahin zielen, wovon sie ausgegangen sind, und zwar durch einen natürlichen, oder freyen, oder übernatürlichen und göttlichen Trieb, desgleichen sich im Menschen befinde, als welcher aus einem höhern Orte des göttlichen Wesens abstamme. Diese Ideen sind auf's bunteste in der weitläuftigen und verwickelten Ausführung derselben mit Pythagorischen, Aristotelischen, Neuplatonischen Begriffen und Ausdrücken verwebt und verbrämt, und besonders auch zur Erklärung christlicher Dogmen angewandt, oder vielmehr mit diesen zu Einem Systeme verbunden. Derselbe Geist herscht in einem andern Werke des Georg Venetus, das eine Auslegung der heiligen Schrift nach seinen philosophischen Principien war: Problemata

in scripturam sacram Tomi VI (Venet. 1536). Was sich in der profanen ältern und neuern Philosophie, so weit und so wie er sie kannte, mit der seinigen, sollte es auch durch die gezwungenste Deutung geschehn, vereinigen zu lassen schien, das zog er dahin; dagegen waren nach seiner Meynung andre philosophische Parteyen, deren Denkart der seinigen gar zu entgegengesetzt war, z. B. die Jonischen und Eleatischen Philosophen, vom Wege des Lichtes abgewichen und so in das Labyrinth des Irrthums verstrickt worden.

Einen weitläuftigen Auszug aus dem Werke des Georg Venetus de harmonia mundi hat Brucker gegeben Hist. crit. philos. T. IV p. 376. ff. Vergl. Observatt. Hal. T. II obs. 16. Einen großen Wirkungskreis scheint aber doch jenes Werk in den damaligen und nächst folgenden Zeiteu sich nicht gebildet zu haben, vermuthlich wegen der gar zu abschreckenden Art der Einkleidung und des gar zu überladenen gelehrten Vortrags.

§. 898.

Hatte Georg Venetus mehr in philosophischer Ruhe seiner mystischen Beschauung

nachgehangen, so wurde dagegen durch Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim die neuhervorgezogne philosophische Schwärmerey mit ihrem ganzen Gefolge geheimer Wissenschaften und Künste auf das thätigste in das große Publicum eingeführt. Dieser Mann ist durch sein Genie, seinen sich widersprechenden literarischen Charakter in verschiedenen Zeitpuncten und Verhältnißen seines Lebens, seine Wirksamkeit und seine Schikfale, einer vorzüglichen Aufmerksamkeit werth. Er ward 1487 aus einem alten reichen ritterlichen Geschlechte in Cölln gebohren, studirte daselbst früh die Rechte uud die Arzneykunde, und überließ sich zugleich, wie es das Vorurtheil des Zeitalters mit sich brachte, mit einem leidenschaftlichen Hange geheimen Wissenschaften und Künsten. Er begab sich noch als Jüngling nach Paris, und stiftete hier eine geheime Gesellschaft, deren Zweck das Studium und die Betreibung geheimer Künste war. Er gieng zwar ökonomischer Bedürfniße wegen nach seiner Vaterstadt zurück, reiste aber bald wieder nach Paris, und ließ sich in eine höchst gefahrvolle Unternehmung ein, ein festes Schloß am Fuße der Pyrenaeen, die schwarze Burg genannt, das von aufrührischen Bauern eingenommen war, die den königlichen Befehlshaber desselben, Jeannot, einen seiner Freunde, daraus vertrieben hatten, diesen wieder

zu

zu entreißen. Die Unternehmung gelang zwar, wahrscheinlich durch Verrätherey, und Agrippa ließ viele von den Bauern, welche die Besatzung ausmachten, tödten. Aber er wurde hier von den empörten Bauern wieder belagert, und entkam nur mit seinen Begleitern durch die Hüfe des Abts eines benachbarten Klosters. Nachher trieb er sich, in Verbindung bald mit diesem bald mit jenem seiner geheimen Ordensfreunde in Spanien, Italien und wieder in Frankreich in mehrern Orten herum, und benutzte die Astrologie und andere geheime Künste, die er vorgab, zum Erwerbe. Im Jahre 1509 nach einer gefährlichen Krankheit fieng er an zu Dole in Bourgogne Reuchlin's Werk de verbo mirifico öffentlich zu erklären. Er that dies mit so großem Beyfalle, daß er zum Lehrer der Theologie auf dieser Akademie mit Besoldung angestellt wurde. Um die damalige Regentinn der Niederlande, der Prinzessinn Margaretha, sich zu empfehlen, schrieb er eine Lobrede auf das weibliche Geschlecht, wo unter andern Argumenten für die Vorzüge desselben auch mehrere cabbalistische vorkommen. Bey allen Seltsamkeiten enthält dennoch diese Rede auch Spuren eines herrlichen Genies, z. B. in der Schilderung der weiblichen Schönheit. Indeßen erreichte Agrippa seinen Zweck nicht. Er wurde von einem Geistlichen, Catilinet, wegen

seiner cabbalistischen Lehre verleumdet, und der Kätzerey beschuldigt. Er begab sich nach England, vertheidigte sich gegen jene Beschuldigung, und kehrte 1510 nach Cölln zurück, wo er eine Zeitlang wiederum unter großem Zulaufe Vorlesungen über allerley Fragen (quæstiones quodlibeticas) hielt. Auf einer Reise nach Würzburg lernte er den Abt Tritheim, einen der größten Adepten in der Magie, Cabbala und den geheimen Künsten kennen, hielt sich in deßen Kloster auf, und wollte von ihm sehr viel gelernt haben. Er schrieb auf Tritheim's Veranlassung seine drey Bücher de occulta philosophia, in denen er die Absicht hatte, die alte Magie zu ihrer ursprünglichen Reinigkeit herzustellen und von dem Vorwurfe gefährlicher Irrlehren zu befreyen. Er ward nachher kayserlicher Rath und zur Untersuchung und Verbesserung der Bergwerke gebraucht. Kurz darauf 1512 ward er Hauptmann im kayserlichen Heere in dem Kriege Maximilians I gegen die Venetianer, und zeichnete sich durch seine Tapferkeit so aus, daß er auf einem Kampfplatze zum Ritter geschlagen wurde, wobey er doch sein Studium der höhern Theologie und der geheimen Wissenschaften immer fortsetzte. Nach manchen Wanderungen in Italien umher trat er in Pavia 1515 auf, und erklärte ein untergeschobnes Werk des Hermes Trismegist. Auch verheyrathete er

sich

sich hier, und fieng itzt an sich nach einen festen, ehrenvollen und einträglichen Amte zu sehnen. Seine Schriften aus dieser Periode betrafen Gegenstände der mystischen Theologie, die er im Geiste eines echten Mystikers behandelte, wohin unter andern das Buch de triplici ratione cognoscendi Deum gehört. Endlich ward er in Metz als Lehrer angestellt. Hier hatte er heftige Streitigkeiten mit den Mönchen; er nahm sich eifrig unschuldiger der Hexerey wegen angeklagter Personen an und befreyte sie von Martern und Verfolgungen. Er war hierin der Vorgänger und selbst auch der Lehrer des Johann Wier, der hernach den Aberglauben an Hexerey so kräftig erschütterte, und dadurch die Menge und Abscheulichkeit der Hexenprocesse minderte. Im J. 1519 verließ er Metz und begab sich in seine Vaterstadt Cölln. Aber auch dieser Aufenthalt daselbst war nicht von langer Dauer, zumal da er seine Gattin durch den Tod verlor. Er bemühte sich vergeblich an mehrern Orten eine feste Stelle zu bekommen, und trat im J. 1524 wieder in französische Kriegsdienste, nachdem er sich vorher zum zweytenmale verheyrathet hatte. Seine Erwartungen wurden nicht erfüllt, größtentheils durch seine eigene Schuld. Inzwischen ist diese Periode seines Lebens vorzüglich deßwegen merkwürdig, weil er in derselben sein berühmtes Werk de vani-

tate scientiarum ausarbeitete, so wie er auch manche andre kleine Schriften und vermeynte Erfindungen aus dem Gebiete der geheimen Künste damals zu Stande brachte. Im J. 1527 nahm er Abschied aus dem französischen Dienste, entkam mit großer Gefahr, wobey er noch von dem höchsten Geldmangel gedrückt wurde, aus Paris, und gieng zu einem Freunde nach Antwerpen, den er durch große alchemistische Versprechungen, die er ihm gemacht, für sich gewonnen hatte. Da er sich bald in dieser Gegend den Ruf eines Wunderarztes erwarb, und auch zu öffentlichem Ansehn gelangte, so würde er sehr glücklich haben leben können; allein er verlor seine geliebte zweyte Gattinn an einer pestartigen Seuche, was ihn ausserordentlich beugte. Das Glück schien diesen Verlust ersetzen zu wollen, indem ihm fast zu gleicher Zeit von mehr Höfen Anträge zu den glänzendsten Aemtern geschahen. Er wählte die Stelle eines kayserlichen Archivarius und Geschichtschreibers in den Niederlanden unter der Regentinn Magarethe. Es währte aber nicht lange, so ward er auf's neue von den Mönchen und Schulgelehrten, die an ihm einen eben so lebhaften als überlegnen Gegner und Verächter hatten, bey der Regentinn angeschwärzt, und nach dem Tode dieser bey den Kayfern Ferdinand und Carl V, welcher letztere besonders durch einige aus des

Agrip-

Agrippa Werke de vanitate scientiarum gezogene, aus dem Zusammenhange gerißene und gemisdeutete Stellen, welche die Löwenschen Theologen dem Kayser vorlegten, sehr gegen ihn aufgebracht wurde. Sein Verhältniß im kayserlichen Dienste ward ihm auch dadurch drückend, daß man ihm seine Besoldung vorenthielt, wodurch er in die peinlichste Noth mit seiner Familie gerieth und der Verfolgung und Mishandlung seiner Gläubiger ausgesetzt wurde. Gegen die Angriffe der Löwenschen Theologen, mit denen sich auch die Cöllnischen verbanden, vertheidigte er sich lebhaft und bitter, und half auch seinerseits der übermüthigen Herrschaft derselben ein Ende machen. Da der hohe Rath zu Mecheln, bey dem der Inquisitionsprozeß anhängig war, zu lange mit der Entscheidung zögerte, ließ Agrippa seine apologetischen Schriften drucken. Aus Erbitterung gegen seine Verfolger schloß er sich auch damals an die Reformatoren Melanchthon und Luther an, bezeugte ihnen seinen Beyfall, und munterte sie zur muthigsten Fortsetzung des angefangenen guten Werkes auf, das auch er durch seinen Krieg gegen die Mönche kräftigst unterstützen werde. Ausser jenen apologetischen Schriften erschienen auch itzt seine beyden Werke de occulta philosophia und de vanitate scientiarum vollständig und verbessert im Druke, erregten nur noch größeres Aufsehn, zo-

gen ihm aber auch noch mehr Gegner uud Streitigkeiten zu. Die Mönche waren um desto erbitterter, da sie sich vergeblich bemüht hatten, die Ausgabe jener Werke zu verhindern. Agrippa irrte kurz vor dem Ende seines Lebens herum, hielt sich in Cölln, Bonn, eine Zeitlang auf, ward auf einer Reise nach Lyon, wo er seine alten Freunde besuchen wollte, auf Befehl Franz des I, weil er den französischen Hof in seinen Schriften beleidigt hatte, gefangen gesetzt, und ungeachtet er aus dem Verhafte durch seine Freunde befreyt wurde, starb er doch kurz nachher vermuthlich durch die Folgen des Verdrußes im J. 1535 zu Grenoble.

Auch vom Agrippa hat Hr. Meiners eine sehr interessante Biographie geliefert (Lebensbeschreibungen B. I). Es ist ihr ein Verzeichniß der gedruckten Schriften desselben beygefügt. Von dem Werke de occulta philosophia, nachdem es Agrippa im reifern Alter umgearbeitet hatte, erschien das erste Buch 1531, und alle drey Bücher wurden 1533 zusammen in Cölln gedruckt. Ein viertes Buch, welches ein Ungenannter 1565 unter Agrippa's Namen vierzig Jahre nach deßen Tode herausgab, ist nach dem Zeugniße des. vertrautesten Schülers desselben, des Johann Wier, untergeschoben. Vor 1530 wurden die kleinern Schriften

ten: de triplici ratione cognoscendi Deum; Oratio in prælectionem convivii Platonis, Amoris laudem continens; Oratio de potestate et sapientia Dei; und Dehortatio theologiæ gentilis; einzeln gedruckt, obgleich sie viel früher geschrieben waren. Das berühmteste Werk des Agrippa: De incertitudine et vanitate scientiarum et artium atque excellentia verbi Dei declamatio erschien zuerst zu Antwerpen 1530. 4. mit einem kayserl. Privilegio. Nachher sind mehr besondere Ausgaben, die aber gegenwärtig zu den literarischen Seltenheiten gehören. Noch sind für die Geschichte der Philosophie merkwürdige Schriften des Agrippa seine Commentaria in artem brevem Lulli und die tabula abbreviata commentariorum in eandem, die aber wahrscheinlich erst nach seinem Tode herausgekommen sind. Von den sämtlichen Werken des Agrippa giebt es mehr Ausgaben, von denen die erste aus zwey Bänden besteht; Lyon. 1550. Im zweyten Bande sind auch die Briefe des Agrippa enthalten. Von zwey andern, vermuthlich bloß Nachdrücken jener, führt eine die Jahrzahl 1660. Es sind außer diesen noch mehrere erfolgt. Einige Schriften, die Agrippa bey seinem Leben verfertigte, sind nicht gedruckt; ein paar sind ihm fälschlich angedichtet.

§. 900.

Die vornehmste Richtung, welche Agrippa bey seinen Studien genommen hatte, zielte immer auf verborgene Wissenschaften und geheime Künste hin. Er scheint alle damals bekannte Werke genutzt zu haben, von denen er sich nur irgend Erweiterung seiner Kentnisse in jener Richtung versprechen zu können glaubte. Das Vorurtheil ließ ihn auch wohl in den meisten derselben finden, was er darin suchte, wenn es auch für den unbefangnen vernünftigen Forscher nicht darin anzutreffen war. So läßt sich vielleicht am besten die hohe Werthschätzung erklären, womit er anfangs von der Kunst des Lullus urtheilte. Diese enthält, was sie freylich selbst zu enthalten vorgiebt, auch nach Agrippa's Behauptung, die unumstößlichen Grundsätze und Beweise für alle möglichen Erkenntnisse; sie bedarf keiner andern Wissenschaften, sondern liegt vielmehr diesen allen zum Grunde, und giebt ihnen Festigkeit; sie löst alle Zweifel; und, was noch mehr ist, man kann durch sie in wenig Monaten zum Besitze der größten Gelehrsamkeit gelangen. Agrippa beruft sich in der Dedication seines Commentars über die Kunst des Lullus auf mehrere zu seiner Zeit berühmte Gelehrte, die durch diese Kunst geworden wären, was sie seyen, unter andern auf die drey Brüder Kan-

ter aus Friesland, die im Knabenalter die Bewunderung von Italien, Frankreich und Deutschland wegen ihrer Gelehrsamkeit auf sich gezogen, lediglich durch Studium und Gebrauch der Lullischen Kunst, und von denen der eine sein Lehrer gewesen sey. Vielleicht war auch dieses Urtheil des Agrippa zum Theile eine Prahlerey, mit welcher er es nicht so sehr genau nahm, da er selbst die geheimen Künste und Wissenschaften, wie viele seiner Freunde, als Erwerbsmittel brauchte, und also Ursache hatte, die Urkunden derselben um so enthusiastischer anzupreisen.

§. 901.

Wichtiger zur Charakteristik der Denkart des Agrippa und ihm eigenthümlicher ist sein Werk de occulta philosophia. Um sich gegen diejenigen zu schützen, die dasselbe zu seinem Verderben brauchen wollten, stellt er selbst es zwar als unbedeutend und gleichgültig dar, als eine Jugendarbeit, die er auch im reifern Alter nicht ganz habe unterdrücken wollen, worin er vieles nur erzähle, nicht als seine Meynung behaupte. Was er gleichwohl für einen Werth auf den Inhalt desselben legte, beweist sein ganzes Leben, und eben dieser Inhalt selbst.

Er

Er vertheidigt die Magie als die erhabenste Wissenschaft, als die Vollendung der Philosophie, die in das innere Geheimniß der Natur eindringe und dieses kennen lehre, die sich auch mit der christlichen Religion ganz wohl vertrage, und in Beziehung auf dieselbe völlig unschuldig sey. Die Hauptsätze, welche er ausführt, und deren besondre Anwendung er zugleich zeigt, sind folgende: Erstlich: Es giebt drey Welten, die körperliche, die himlische, und die intellectuelle Welt. Daher scheidet sich die Magie in drey Theile, die natürliche, die himlische, und die religiöse oder Ceremonialmagie. Jede handelt Agrippa in einem besondern Buche ab. Zweytens: Alle irdische Dinge bestehn aus den vier Elementen, deren jedes seine besondern wunderbaren Eigenschaften hat. Das reinste und mächtigste Element ist das Feuer. Das irdische Feuer ist ein Abglanz des himlischen; aber das himlische belebt und erfreut, da hingegen das irdische verzehrt und verfinstert. Die Luft ist ein Spiegel, welcher Bilder von Dingen aufnimmt. Da sie durch die feinsten und unsichtbare Oeffnungen in thierische und menschliche Körper dringt, so kann sie ohne Mitwirkung von Geistern Ahndungen, Träume und Weissagungen erregen. Durch sie ist es auch möglich, daß ein Mensch dem andern in der größten Entfernung ohne weitere Vermitt-

mittlung seine Gedanken mittheile, ein Geheimniß, das der Abt Tritheim besaß, und Agrippa ebenfalls zu besitzen vorgab. Es lassen sich auch Objecte und Schriftzeichen in der Mondscheibe abbilden, dadurch daß man jene den Strahlen dieser entgegenhält, so daß ein Andrer die Gegenstände und Schrift im Monde sehen und lesen kann; ein Kunststück, das bey Belagerungen wichtig ist, und vom Pythagoras zuerst ausgeübt wurde. Drittens: Nach den Elementen richten sich die aus ihnen bestehenden Dinge, auch die Sinne und Leidenschaften der Menschen, je nachdem sie dem einen oder andern Elemente verwandter sind. Die Eigenschaften und Kräfte der körperlichen Dinge aber sind von dreyerley Art; sie entspringen entweder aus den Elementen selbst, z. B. das Erkälten, Erwärmen u. w.; oder aus der Mischung der Elemente, wie die stärkenden, auflösenden, verdauenden Kräfte; oder sie wirken auf bestimmte Theile, z. B. daß sie Milch, Urin, u. dgl. erzeugen. Ausser diesen Kräften giebt es aber noch verborgene, deren Ursachen kein Verstand entdecken kann, z. B. Eisen anzuziehn, Gift abzutreiben u. dgl. Diese Kräfte können auch in kleiner Quantität große Wirkungen hervorbringen, was die elementarischen Kräfte nicht vermögen. Viertens: Die verborgenen Kräfte empfangen die irrdischen Dinge von Gott

durch die Weltseele, unter Mitwirkung der himlischen Geister und der Einflüße der Gestirne. Die durch sich selbst bewegliche Weltseele kann aber nicht mit dem trägen und an sich unbeweglichen Körper verbunden werden, als mittelst eines Weltgeistes der gewißermaaßen ein fünftes Element ist. Vermöge dieses Weltgeistes breiten sich die Kräfte der Weltseele über alle Dinge im Universum aus, und auch die menschliche Seele wirkt nur im menschlichen Körper durch den ihr beywohnenden Geist. Alle Dinge haben etwas von der Weltseele empfangen, aber nicht alle in gleichem Grade. Der Weltgeist wird aus den Gestirnen geschöpft. Man kann durch den Weltgeist willkührlich alles hervorbringen, was dieser selbst hervorzubringen vermag, wenn man ihn von den Elementen absondern, oder solche Dinge zu brauchen weiß, die vorzüglich von ihm geschwängert sind. Könnten ihn die Alchemisten vom Golde und Silber scheiden, so hätten sie an ihm das Medium, alle Metalle in Gold und Silber zu verwandeln. Agrippa behauptet nicht nur die Möglichkeit dieser Absonderung, sondern auch daß er sie wirklich gemacht habe und habe machen sehen. Er selbst habe nur nicht mehr Metall in Gold verwandeln können, als die Masse Goldes betragen, woraus er den Weltgeist, der ebenfalls ausgedehnter Natur ist,

abzog. Man muß also nach Agrippa Gold haben, um Gold machen zu können, und wer ihm nicht Gold pränumerirte, dem konte er auch nichts machen. Fünftens: Um die verborgenen Kräfte zu großen Wirkungen gebrauchen zu können, muß man folgende Grundsätze betrachten: A. Alle Dinge neigen sich zu ihres Gleichen und suchen andere sich zu verähnlichen. Um verliebt zu machen, muß man von verliebten Thieren in der Brunstzeit die Theile nehmen, in denen sich die Brunst am stärksten äussert. Um das Leben zu verlängern, muß man Theile von lange lebenden Thieren, oder Dinge brauchen, die erneuernde Kräfte besitzen. B. Alle Dinge ziehen einander an, oder stoßen einander ab. Wie der Magnet das Eisen, so zieht der Smaragd die Gunst der Grossen an, Jaspis befördert die Geburt, der Achat die Beredsamkeit; hingegen der Sapphir das Fieber, der Smaragd die Wohllust, der Amethyst den Blutfluß u. w. C. Einige Eigenschaften kommen allen Dingen einer Art, einige nur gewißen Individuen zu; einige erstrecken sich über die ganze Substanz gewißer Dinge, andere über Theile derselben; einige kommen den Thieren nur im Leben, andere auch nach dem Tode zu. Hieraus ergiebt sich die Regel, daß, wenn man Theile von Thieren wegen der in ihnen verborgenen Kräfte braucht, man

dieselben während dem Leben der Thiere nehmen, nicht aber die Thiere vorher tödten müsse. D. Alles ist in Allem und wirkt auf Alles. Die sublunarischen Dinge sind den Einflüßen der Gestirne unterworfen, von welchen sie besondere Eigenschaften und Kräfte empfangen. Das Verhältniß der Dinge zu den Gestirnen läßt sich nach mannichfaltigen Kriterien bestimmen, nach Figur und Bewegung, nach der Aehnlichkeit der Strahlen, Farben, Gerüche u. w. So sind das Feuer, das Blut wegen der Wärme, die Lebensgeister, alle Edelsteine mit goldnen Puncten oder Strahlen, der Sonne verwandt und empfangen von dieser geistige Einflüße; was Agrippa durch mancherley Beyspiele zu erläutern und zu bewähren sucht. Jedes Ding bekomt aber von irgend einem Gestirne seinen besondern Charakter, und da die Menge der Sterne zahllos ist, so sind es auch die besondern Charaktere der Dinge. Die Astrologie ist deßwegen noch in ihrer ersten Kindheit. Die wahre und echte Magie beruht überhaupt darauf, die Anziehungskräfte der Dinge des Universums in Verbindung zu setzen, die niedrigern Dinge dadurch den höhern zu nähern, und die Kräfte der höhern auf die niedrigern herabzuziehn. Agrippa erklärt hiernächst weiter, wie man der Natur das Geheimniß im Gebrauche des Weltgeistes ablauschen müs-

müsse; wie Todte zum Leben erweckt, Geister hervorgerufen werden könnten; wie man die Wirkungen von Menschen und Thieren und leblosen Dingen gegen die Natur dieser hemmen oder mit dem Kunstausdrucke binden könne, z. B. Diebe, daß sie nicht stehlen, Schiffe, daß sie nicht fortsegeln könnten u. w.; wie Veneficia, magische Ringe und Amulete zu bewirken seyen; auf was für Mitteln die Wahrsagerkunst beruhe u. dgl. Er komt auch auf den magischen Gebrauch der Worte bey Beschwörungen durch Zauberformeln. Fünftens: Mit der Magie steht die Zahlenlehre in der genauesten Verknüpfung. Die Zahlen sind vollkomnere, geistigere und den himlischen nähere Substanzen; daher haben sie auch noch wunderbarere Kräfte, als die körperlichen Dinge und alles was ist und geschieht, ist und geschieht durch die Zahlen und ihre Verhältniße. Jede Zahl hat ihre besondern Eigenschaften und Kräfte. So ist die Einheit das Princip und Wesen von Allem, ausser welcher nichts existirt. Es giebt daher nur Einen Gott, Eine Welt, Eine Sonne, Einen Phönix, Einen Hirten, Ein herrschendes Glied am Leibe, Ein alle übrigen Elemente beherrschendes Element, Ein wundervolles Wesen, das die Alchemie und Magie suchen, und auf welchem ihre Wirkungen beruhen. Agrippa entwirft eine Scale der

Zahlen bis Zwölf, wo er die Eigenschaften und Kräfte jeder Zahl charakterisirt, und die vornehmsten Gegenstände anzeigt, welche diesen Zahlen in der Urwelt (mundo archetypo), in der intellectualen, himlischen und Elementarwelt, endlich in dem Mikrokosmus, dem Menschen, und in der Unterwelt correspondiren. Was Agrippa weiter über die verschiedenen Welten, über die Harmonie der Sphären, über die Gottheit und die Emanationen aus derselben, über die Rangordnungen und Verhältniße der Engel und Dämonen beybringt, ist größtentheils cabbalistisch.

Einen umständlichern Auszug aus dem Werke des Agrippa de occulta philosophia S. in *Bruckeri* hist. philos. T. IV. p. 410. sq. Vergl. Meiners Lebensbeschreibungen B. I. S. 364.

§. 902.

Fast in geradem Widerspruche mit den Büchern de occulta philosophia scheint das andere Hauptwerk des Agrippa de incertitudine et vanitate Scientiarum zu stehen. Man sollte glauben, ein Kopf, der nicht bloß auf Erfahrungswissenschaft, sondern auch auf Kentniß übernatürlicher Dinge Anspruch machte, und zwar der letztern sein ganzes Leben widmete,

mete, seine Ruhe und Zufriedenheit aufopfer-
te, und das Interesse an derselben bis an sei-
nen Tod nicht verlor, würde von der skeptischen
Denkart durchaus frey gewesen seyn, und der-
selben nie bey sich Raum gegeben haben. Aber
die Geschichte zeigt öfter den Supernaturalism
und den philosophischen Skepticism mit ein-
ander gepaart, und es lassen sich auch wohl
aus der Natur der Gegenstände der Philoso-
phie und des menschlichen Geistes Gründe da-
für angeben. Beym Agrippa kommen auf-
serdem noch einige andere Umstände hinzu,
welche den Gegensatz seiner beyden Werke und
der in denselben dargelegten Denkart ziemlich
begreiflich machen. Das Werk de occulta
philosophia schrieb er in frühern Jahren sei-
nes Lebens, wo er weder die Wissenschaften,
noch Welt und Menschen, hinlänglich kannte;
wo der Hang zur Magie und Cabbala in ihm
am lebhaftesten war, und er Vieles nur hi-
storisch aufgefaßt hatte, und historisch wieder
darstellte; auch Manches bewirken zu können
sich zutraute, was er nicht genauer geprüft und
in der That auszuführen versucht hatte. Im
reifern Alter sah er dies zum Theile selbst ein,
und änderte und berichtigte daher Vieles, eh
er das Werk drucken ließ. Indeßen hatte sich
einmal das Vorurtheil von der Möglichkeit
und Wirklichkeit der Magie, von der Gött-
lichkeit der cabbalistischen Philosophie seines

Geistes bemächtigt. Der Wahn, magische Kentniße zu besitzen, schmeichelte zu sehr seiner Eitelkeit, seiner für das Uebernatürliche und Abentheuerliche gestimten Phantasie, und war zu sehr Wahn des ganzen Zeitalters, in dem er lebte und wirkte, als daß er sich hätte davon loswinden können. Wenn er auch von der Trüglichkeit dieser und jener magischen Formel, oder einer vorgeblichen magischen Kunst, überzeugt war; so gehörte doch dies einmal alles zum Inbegriffe der gepriesenen geheimen Wissenschaften und Künste überhaupt, zu der philolophia occulta, und wurde vom Agrippa mit vorgetragen, ob er gleich selbst es vielleicht gar nicht für gegründet hielt. Nicht zu erwähnen, daß Manches damals zur Magie gezählt wurde, was wir itzt zur Experimentalphysik rechnen, und sich wirklich durch die Erfahrung bewährte, wovon denn auch der magische Wahn und Trug eine Autorität empfieng. Die Anhänglichkeit des Agrippa aber an die cabbalistische Vorstellungsart läßt sich noch viel leichter daraus erklären, daß diese damals für wahre und echte Auslegung der biblischen Bücher galt, und ihre Urheber selbst das Ansehn einer göttlichen Offenbarung für sie zu erschleichen gewußt hatten. So weit mit der Cabbala wiederum die Magie zusammenhieng, wurde diese auch durch jene bestätigt. Die Bücher de incerti-

tu-

tudine et vanitate scientiarum schrieb Agrippa im männlichen Alter, hauptsächlich in Beziehung auf den Zustand der Wissenschaften, wie er zu seiner Zeit war, wo er allerdings einen sehr großen Theil derselben seiner Wahrheit und Brauchbarkeit nach verdächtig machen konte, ohne darum jene Wissenschaften überhaupt, wenn sie vernünftig und zweckmäßig betrieben würden, als schlechthin ungewiß darzustellen, und so einen allgemeinen Skepticismus zu lehren. Er begriff auch unter den Wissenschaften Vieles, was nicht darunter gehört, z. B. die Künste und Ränke der niedrigsten Habsucht und Ehrsucht, der Wohllust, der Kuppeley u. dgl. wobey ihm nicht sowohl daran lag, die Ungewißheit derselben in der Theorie, als ihre Schädlichkeit und Schändlichkeit darzuthun. Wo er wirklich als Skeptiker spricht, und auch Argumente von den Pyrrhoniern entlehnt, will er mehr das Schwankende und Ungewiße der menschlichen Erkentniß beweisen, soferne sie lediglich ein Werk der sich selbst überlassenen Vernunft ist, um den Glauben an die Offenbarung und die überirdische göttliche Weißheit, welche die Vernunft erst erleuchtet, desto nothwendiger und dringender darzustellen, als um alle Wahrheit überhaupt und ohne Ausnahme zu erschüttern. Durch das ganze Werk verräth sich überdem die heftigste Erbitterung gegen gewiße Menschenclassen, die den

Agrippa ſein ganzes Leben hindurch verfolgt hatten, und ihn gerade zu der Zeit am eifrigſten verfolgten, da er an dem Werke arbeitete. Die angebliche Weißheit der Mönche, auf welche dieſe ihren Uebermuth gründeten, und um deren willen ſie jeden verkäßerten, der ſich nicht blindlings ihrer Autorität unterwarf, war es auch vorzüglich, welche Agrippa niederſchlagen wollte. Auf den Trümmern dieſer ſollte ſich die reinere bibliſche Lehre und die echte Philoſophie, wie er ſie dafür hielt, emporheben.

In welcher Geiſtesſtimmung Agrippa an die Ausarbeitung des Werks de incertitudine et vanitate Scientiarum gieng, drückt ſchon das Motto aus, welches er ihm vorgeſetzt hat:

Inter Divos nullos non carpit Momus.
Inter Heroas monſtra quaeque inſectatur Hercules.
Inter Daemones rex Herebi Pluton irascitur omnibus umbris.
Inter philoſophos ridet omnia Democritus.
Contra deflet cuncta Heraclitus.
Nescit quaeque Pyrrhias.
Et ſcire ſe putat omnia Ariſtoteles.
Contemnit cuncta Diogenes.
Nullis hic parcet Agrippa,
Contemnit, ſcit, nescit, flet, ridet, iras-

irascitur, insectatur, carpit omnia. Ipse philosophus, daemon, heros, deus et omnia.

In der Dedication und Vorrede des Buchs sagt er noch ausserdem, daß er wie ein Hund beissen, oder wie eine Schlange stechen, oder wie ein Drache verletzen werde. Man sieht also, eine durch seine schmerzliche Erfahrung in seinem Gemüthe nach und nach entstandene und immer tiefer eingewurzelte Bitterkeit war es, gegen den damaligen Zustand der Wissenschaften überhaupt, gegen gewisse Stände und Classen von Menschen, besonders aber gegen die Mönche und Geistlichen, die sich damals als die Tyrannen aller Gelehrten benahmen, und denen Agrippa am meisten die Reihe von Unfällen zuschrieb, die er in seinem Leben erduldet; diese Bitterkeit war es, welche er in jenem Werke, das er deßwegen auch selbst eine cynische Declamation nannte, ausschütten wollte. Hingegen war Darstellung eines eigentlichen und durchgeführten Scepticismus nicht seine Absicht.

§. 903.

Die Art, wie Agrippa unter der Rubrik einzelner Künste und Wissenschaften, die er nach ihrer damaligen Beschaffenheit charakterisirt, die Sitten seiner Zeit tadelt,

so wie die Satire, womit er die Verdorbenheit der Mönche, der Höflinge, züchtigt, gehört nicht weiter hierher. Hingegen verdient bemerkt zu werden, wie er über die sogenannten geheimen Künste und Wissenschaften urtheilte, und viele seiner Behauptungen zurücknahm oder berichtigte, die er in den Büchern de occulta philosophia aufgestellt hatte. Die Kunst des Lullus, deren ausschweifender Bewunderer er in frühern Jahren gewesen war, wo er selbst über sie als über das Organon, sich in der kürzesten Zeit in den Besitz aller möglichen gelehrten Kentniße zu setzen, commentirt hatte, erklärt er hier nur für eine sinnreiche Künsteley, die aber ihrem Zwecke nach und in Ansehung der Erreichbarkeit desselben keinen Werth habe, indem sie bloß lehre, einen großen Wortschwall zu machen, und und mit allem dem nichts zu sagen. Sie bilde Schwätzer, aber keine Gelehrten. Noch unwilliger äussert er sich gegen die Astrologie, und bereut es, daß er dieser einen so großen und schönen Theil seines Lebens gewidmet habe; wiewohl er doch zugleich gesteht, daß er sich ihrer, auch nachdem er sie als Träumerey erkenne und verachte, doch noch zuweilen auf Bitten der Großen und zu seinem Privatvortheile bediene. Er zeigt den Schaden, welchen die Astrologie für die Religion, Philosophie, Medicin und die Gesetzgebung stifte.

Sie

Sie zerstöre den Glauben an Vorsehung, Wunder, und Tugend, indem sie dies alles von den Constellationen abhängig mache; denn die Astrologen gingen in der That so weit, die Entstehung der christlichen Religion und alle Wunder Christi aus den Constellationen herzuleiten. Die Philosophie werde durch sie von der Aufsuchung der wahren und natürlichen Ursachen der Dinge abgezogen, und zu falschen Ursachen hingelenkt, wovon nichts als Betrug des Geistes die Folge sey. In der Medicin verdränge sie die wirklich nützlichen Arzeneyen und Heilarten, und empfehle dagegen unnütze, abergläubische und schädliche Gebräuche. Der Gesetzgebung raube sie ihre Autorität; sie werfe sich allein zur Führerin des menschlichen Lebens und der menschlichen Handlungen auf. Agrippa brauchte also im Wesentlichen dieselben Gründe, welche schon Joh. Picus von Mirandula gegen die Astrologen vorgebracht hatte. Auch seine früheren Urtheile über den Werth der Cabbala und Magie wurden hier sehr von ihm eingeschränkt. Ehedem hatte er mit unersättlicher Wißbegierde alle Schriften studirt, die ihm nur hierüber Belehrung verhießen. Itzt sprach er den meisten magischen Büchern, die Weisen des Alterthums beygelegt wurden, die Echtheit ab, und widerrief die darauf gegründeten Behauptungen in den Büchern de occulta philosophia als Irr-

thü-

thümer. Ganz gab er aber doch die Cabbala und Magie im geringsten nicht auf. Vielmehr erklärt er die Magier als die richtigsten Naturforscher, welche vermittelst der sympathisirenden Kräfte der Natur Erscheinungen hervorzubringen verständen, die der große Haufen für Wunder halte. Auch der mathematischen Magier erwähnt er mit besonderer Achtung. Sogar den Theil der Magie, der durch Salben, Tränke u. dgl. Zaubereyen bewirkt, rechtfertigt er als gültig durch Berufung auf die ägyptischen Zauberer, und die Verwandlung des Königs Nebucadnezar in einen Stier. Dasselbe halb tadelnde und verspottende und halb ehrende Urtheil fällt Agrippa von der Alchemie. Er verhöhnt die Alchemisten, welche Geheimnisse vorgäben, die sie nicht hätten, und die durch ihre eigene Armuth und ihr Elend selbst das Gegentheil von dem bewiesen, was sie seyn wollten. Demungeachtet rühmt er sich selbst des Besitzes des allerheiligsten Steines der Weisen, den er aber, ohne den sträflichsten Meyneid zu begehen, nicht weiter beschreiben, sondern nur auf eine Art andeuten könne, welche bloß den Eingeweihten verständlich sey. Er charakterisirt ihn als eine Substanz, die weder ganz feurig noch ganz irdisch oder wässericht, weder scharf noch stumpf, sondern weich und sanft, auch angenehm

nehm für den Geschmack, den Geruch, das Gesicht, Gehör und den Verstand sey.

§. 904.

Wo Agrippa von der eigentlichen Philosophie redet, eifert er am heftigsten gegen das dialektische Wortgeschwätz und die Sophistik, wie sie noch damals auf den Universitäten, in den Schulen und Klöstern, allgemein herschend und beliebt war. Man habe dabey gar kein Interesse für die Wahrheit, sondern lediglich für die Logomachieen selbst, und wer mittelst dieser den Sieg davon tragen könne. Der Zweck jener Sophistik sey nicht, die Wahrheit zu finden, sondern sie zu verdunkeln und zu verwirren, und den Irrthum geltend zu machen; daher verdrehe man die Wörter, und thue der Sprache Gewalt an, und suche durch Lärm, Geschrey und Schmähungen auszurichten, was man nicht durch Gründe auszurichten vermöge. Der Begriff des Agrippa von der Metaphysik, namentlich von Theologie und Religion, wurde durch seine cabbalistische Vorstellungsart bestimt; wobey er auch die Philosophie der sich selbst überlassenen Vernunft nicht von der Offenbahrungslehre

lehre unterschied. Um die letztere recht zu verstehn und auszulegen, foderte er eine höhere Erleuchtung des Geistes, die von Gott selbst ausgehen müsse. Diese Erleuchtung oder dieses Anschauen Gottes dachte er sich wiederum als zwiefach. Es ist entweder eine unmittelbare Vereinigung mit der Gottheit selbst, ein Anschauen derselben von Angesicht zu Angesicht, deßen Beschaffenheit sich nicht aussprechen läßt, eine Erleuchtung des reinen Verstandes ohne alles Bild und Gleichniß. Oder es ist ein Anschauen der Gottheit in ihren Werken, wo man die Gottheit gleichsam a posteriori erkennt. Um zu beyden Anschauen zu gelangen, dazu gehört Einfalt und Demuth des Geistes und Reinigkeit des Herzens. Wie bey dieser theologischen und religiösen Denkart Agrippa die Schulweisen und die Geistlichkeit seiner Zeit beurtheilte, kann man schon aus ihr selbst vermuthen. Schwerlich haben sogar die Reformatoren wahrer und kühner hierüber, so wie über die ganze damalige kirchliche Verfassung und Religionsübung, gesprochen, und alle ihre Mängel, Gebrechen und Schändlichkeiten auffallender dargestellt, als hier Agrippa gethan hat; so daß der neueste Biograph desselben es mit Recht als einen Beweis von großer Toleranz noch ansieht, daß er nicht dafür verbrannt wurde, zumal da er dieselbe bittere Lauge über

die

die Verdorbenheit der Höfe und des Adels, besonders in Frankreich, wo er am längsten gelebt, ausgegossen, und folglich es mit allen Parteyen verdorben hatte; wiewohl man hierbey auch darauf Rücksicht nehmen muß, daß jener cynische Ton damals nicht so beleidigend war, wie er uns itzt vorkommt. Die natürliche **Moral** betrachtete **Agrippa** als zufällig; sie verändere sich nach der Verschiedenheit der Menschen, der Zeitalter, der Länder, der Umstände. Die Philosophen seyen mit einander darüber im größten Streite, was das wahre Gute sey; daher lehrten sie Tugenden, die doch nicht neben einander bestehen könten, sondern sich gegenseitig aufhöben, und auch dem Evangelium Christi widersprächen; manche lehrten offenbare Laster als Tugenden. Eben so sey auch die ganze natürliche **Vernunftreligion** ungewiß, und beruhe lediglich auf dem Wahne und der Leichtgläubigkeit der Menschen; so daß nichts als die göttliche Offenbarung übrig bleibe, an welche man sich mit festem Vertrauen anschließen könne. In der **Politik** stellte schon **Agrippa** den Satz auf, daß diejenige Statsverfassung die beste sey, die von den besten und redlichsten Menschen verwaltet werde, und keine Statsverfassung, wäre sie auch der Form nach noch so gut eingerichtet, befördere das Wohl der Unterthanen, sobald sie schlechtdenkende Menschen

verwalteten. Am lebhaftesten misbilligte er deßwegen die Demokratie, weil hier die Meisten und nicht die Weisesten regierten. Eine heftige Rüge erfuhr von ihm das weltliche und geistliche Recht, wie es damals angenommen war, und noch mehr der Misbrauch desselben. Die Rechtsgelehrten, sagt er, sind eigentlich die Regenten der Staten, die durch ihre Chicanen tausendfaches Unrecht ausüben, und oft selbst Fürsten und Königen furchtbar werden. Sie misbrauchen aber ihre Wissenschaft um so mehr, da sie nicht selten aus dem niedrigsten Pöbel abstammen, und die Art desselben zu denken und zu handeln in ihren Charakter aufnehmen. Was insbesondre das geistliche Recht betrifft, so ist dieses, zumal in seiner damaligen Ausdehnung, eine ungeheure Anmaaßung. Man erstaunt über die Unverschämtheit, mit welcher die Päbste ihre Ansprüche immer höher trieben, wenn man die enormen Beyspiele liest, wie sie Agrippa zusammengestellt hat. Nicht nur daß sich die Päbste die unbedingteste Oberherrschaft über alle Länder, Fürsten und Unterthanen zueigneten; sie hatten es auch ohne Scheu gewagt, dieselbe über Himmel und Hölle, über Engel und Teufel auszudehnen. So hatte Pabst Clemens eine Bulle gegeben, worin den Engeln befohlen wurde, die Seelen derer, welche auf der Reise nach Rom, um Ablaß zu ho-

len,

len, stürben, von der Höllenstrafe zu befreyen, und sofort in den Himmel zu führen. Eben dieser Pabst erlaubte jedem Kreuzfahrer, drey oder vier Seelen, welche er wolle, aus dem Fegefeuer zu befreyen. Es gab Kanonisten, die dem Pabste das Recht ertheilten, sich von dem ganzen Neuen Testamente zu dispensiren, und wenn es dringende Umstände erfoderten, die Seelen aller Frommen, bis auf ein Drittheil, in die Hölle zu verweisen. Auch die Schändlichkeit der Inquisition und der Inquisitoren ward vom Agrippa beleuchtet. — Mehr eigentlich skeptisch ist die Anfechtung der Mathematik, obgleich Agrippa dieser vor allen andern Wissenschaften in Ansehung der Gewißheit, und vornehmlich der Uebereinstimmung ihrer Lehrer, die meiste Gerechtigkeit wiederfahren läßt. Er wirft der Mathematik überhaupt vor, daß den Zahlbegriffen nichts in der Wirklichkeit entspreche; daß die Mathematiker sich auch oft geirrt hätten; und daß die ganze Wissenschaft nichts zur Frömmigkeit und Seligkeit beytrage. Die Arithmetiker seyen auch so wenig als die Geometren über ihre Grundbegriffe einig, was Einheit, Punct, Linie, Oberfläche sey; und eine Menge von Problemen seyen sie noch nicht im Stande gewesen zu lösen. Auch verführe die Arithmetik zum Aberglauben und zur Gewinnsucht. Eines der anzie-

hendsten Capitel des Werks ist noch das, welches die Ungewißheit und den Misbrauch der Geschichte betrifft. Die Geschichtschreiber billigten und priesen oft Handlungen an, die sie tadeln und verabscheuen sollten. So würden die Eroberer und Weltzerstörer Alexander, Hannibal, Cäsar, als der Bewunderung und Nachahmung würdige Helden vorgestellt, statt daß sie als Straßenräuber und Länderverwüster durch die Geschichte gebrandmarkt zu werden verdient hätten.

S. Meiners Lebensbeschreibungen B. I. S. 290 ff. Vgl. Stäudlin's Geschichte und Geist des Skepticismus B. I. S. 558. Auch verdient der Artikel *Agrippa* beym Bayle nachgelesen zu werden.

§. 905.

So wie eine sehr ansehnliche Partey der Literatoren und Philosophen des funfzehnten Jahrhunderts die Platonische Philosophie wiederherzustellen trachtete; nur daß sie den Fehler begieng, die Neuplatonische Lehre von der Lehre des Plato selbst, wie er sie in seinen Dialogen vorgetragen, nicht zu unterscheiden, sondern vielmehr in jener den wah-

ren

ren Geist von dieser zu finden meynte, und daher beyde zu Einem Systeme verband, wodurch denn auch nach und nach mehrere ihrer trefflichsten und berühmtesten Anhänger sich in den Cabalismus verloren; so gab es auch eine andere Partey, welche sich bemühte, die Aristotelische Philosophie zu ihrer ursprünglichen Lauterkeit zurückzuführen, und sie von den Schlacken zu säubern, wodurch sie unter den Händen der Araber und Scholastiker entstellt war. Die Platoniker des funfzehnten Jahrhunderts verwarfen die Aristotelische Philosophie nicht schlechthin; sie fanden dieselbe im Wesentlichen mit der Platonischen übereinstimmend, und suchten diese Uebereinstimmung durch Auslegung einleuchtender zu machen; andere zogen die Platonische Philosophie wenigstens insofern vor, als sie mehr mit der christlichen Religion harmonire, wie z. B. oben vom Bessarion erzählt ist. Die eigentlichen Aristoteliker hingegen waren mit beyden Meynungen der Platoniker vom Aristotelischen Systeme unzufrieden, und hatten Recht es zu seyn, weil die Platoniker unstreitig das ursprüngliche Aristotelische System sowohl, als das ursprünglich Platonische, und das wahre Verhältniß beyder zu einander, verkannten. Daher erhob sich der Streit unter den Aristotelikern und Platonikern, wobey indeßen sonderbarerweise weder die Auctorität des Ari-

stoteles, noch des Plato, etwas verlor, obgleich die Platoniker gewißermaaßen als die siegende Partey angesehen werden können, indem sie mit Hülfe des Neoplatonismus und der Cabbala sich leichter an den Kirchenglauben anschmiegen konten, wodurch sie das Urtheil der Häupter der Kirche und des gelehrten Publicums, das doch größtentheils aus der Geistlichkeit bestand, für sich gewannen, und diese gegen die Aristoteliker einnahmen. Während des Streits mit den Platonikern, waren die Aristoteliker selbst über einen der wichtigsten Lehrpuncte der Aristotelischen Philosophie, über die Lehre des Aristoteles von der Unsterblichkeit der Seele, in eine so heftige Fehde mit einander gerathen, daß der Pabst Leo X selbst sich als Schiedsrichter in's Mittel legen mußte. Die Scholastiker hatten die Aristotelische Philosophie zuerst von den Arabern erhalten, und folgten unter den arabischen Auslegern derselben am meisten dem Averrhoes. Nun behauptete Averrhoes zwar die Unsterblichkeit der Seele, aber eigentlich nur des Vernunftwesens, die er mit der allgemeinen Weltvernunft identisch hielt; er leugnete mithin die Unsterblichkeit der Seele als eines für sich abgesondert bestehenden Individuum's. Da man im vierzehnten und funfzehnten Jahrhunderte mit den griechischen Commentatoren des Aristoteles

be-

bekanter wurde, so wählte man unter diesen, und nicht ohne Grund, den Alexander Aphrodisiäus zum Führer. So schieden sich die Aristoteliker in Averrhoisten und Alexandristen.. Aber Alexander leugnete im Geiste des Aristotelischen Systems die Unsterblichkeit der Seele nach dem Begriffe, der damit zu verbinden ist, daß die Identität des Bewußtseyns auch nach dem Tode bleibe, noch bestimter, als Averrhoes gethan hatte; und hierüber zerfiel die Aristotelische Schule mit dem Kirchenglauben, und unter sich selbst, sofern einzelne Aristoteliker bald durch diese, bald durch jene Deutung die Aristotelische Lehre von der Unsterblichkeit mit dem Kirchenglauben auszusöhnen bemüht waren. Pabst Leo X verbot endlich in einer besondern Bulle die Aristotelische Lehre, sowohl nach der Auslegung des Alexander Aphrodisiäus, als des Averrhoes, schlechthin. Auch in Ansehung dieses Lehrstücks konte sich also die Platonische Philosophie weit mehr empfehlen, als die Aristotelische. Denn freylich wurde durch die Aufhebung der Unsterblichkeitslehre alle Religion und alle Tugend überhaupt aufgehoben.

§. 906.

Von den Aristotelikern des funfzehnten Jahrhunderts sind die berühmtesten schon oben beiläufig und in ihrem Verhältnisse zu den Platonikern erwähnt worden. Es gehören dahin Theodor Gaza, Georg von Trapezunt, Georgius Scholarius Gennadius und späterhin insbesondre Pomponatius. Der erstere war aus Thessalonichi gebürtig, floh wegen der Verwüstungen des Amurath nach Italien, ward von dem Cardinal Bessarion aufgenommen und unterstützt, lernte die lateinische Sprache von dem Victorinus aus Veltri, und beschäfftigte sich hernach mit der Erklärung und Uebersetzung Aristotelischer Bücher. Es existiren noch von ihm die Uebersetzungen der historia animalium, der problemata, und des Theophrastischen Werkes de plantis. Eine Uebersetzung der sämtlichen Schriften des Stagiriten verbrannte er aus edler Uneigennützigkeit, um dem Johann Argyropylus nichts an seinem Lobe zu entziehen. Durch Vernachlässigung seines Hauswesens gerieth er in Armuth, und starb 1478. — Georg von Trapezunt war auf der Insel Kreta gebohren 1396; er erhielt den Beynamen, weil seine väterliche Familie aus Trapezunt herstammte. Bey Gelegenheit des Conciliums zu Florenz unter dem Pabst Eugen IV kam er nach

Ita-

Italien, und lehrte hernach zu Venedig und Rom die Rhetorik und Philosophie. Pabst Nicolaus V ein eifriger Anhänger des Aristotelischen System, ernannte ihn zu seinem Secretair. Er war es vorzüglich, der die Fehde mit den Platonikern anfieng, durch die Bitterkeit, womit er über den Plato und die Anhänger desselben absprach, und die selbst dem Pabste Nicolaus misfiel, und den Bessarion anreizte, als sein Gegner aufzutreten. Bey dem allgemeinen Haße, den er sich zuzog, würde er in große Dürftigkeit gerathen seyn, wenn ihn nicht König Alphons V nach Neapolis berufen und für seinen Unterhalt gesorgt hätte. Er verlor im Alter sein Gedächtniß gänzlich, und starb zu Rom 1486. Von seinen Uebersetzungen Aristotelischer Bücher kommen noch mehrere in den Ausgaben der Werke des Aristoteles vor. — Ein eben so eifriger, nur nicht so bitterer Vertheidiger der Vorzüge der Aristotelischen Philosophie vor der Platonischen war Georgius Scholarius mit dem Beynamen Gennadius. Er war aus Constantinopel gebürtig, und nahm ebenfalls bey dem Concilium zu Florenz an den Verhandlungen wegen der Vereinigung der griechischen Kirche mit der lateinischen Antheil; war aber unter der Zahl derer, welche sich dieser Vereinigung widersetzten. Bey der Eroberung Constantinopels durch die Türken gelang es ihm die

die Gunst des Siegers, des Sultans Mohammed, so zu gewinnen, daß er zum Patriarchen ernannt wurde. Da er aber bey Verwaltung dieses Amts sich selbst von denen verlassen sah, die ihn am ersten hätten unterstützen sollen, so legte er das Amt nieder und gieng in ein Kloster. Er starb wahrscheinlich im J. 1464. Als Philosoph war er Gegner der Platoniker, insbesondre des Plethо, deßen Bücher von den Gesetzen zu Constantinopel auf seine Veranlassung verbrannt wurden. Er schrieb auch einen Commentar über Porphyrs Isagoge, über die Kategorien und das Buch de interpretatione des Aristoteles, übersetzte auch einige Bücher der Scholastiker, unter andern den Tractat des Gilbert von Poitiers de sex principiis ins Griechische. — Am meisten machte sich wohl um die reinere Aristotelische Philosophie verdient und am berühmtesten wurde durch seine Streitigkeiten, die er deßhalb hatte, Petrus Pomponatius. Er wurde gebohren zu Mantua im J. 1462, und erhielt seine literarische Bildung im Gymnasium zu Padua. Hier eröffnete er auch zuerst Vorlesungen, in welchen er die reinere Aristotelische Philosophie mit der Averrhoistischen Auslegung derselben verglich, und die ihm einen ausgezeichneten Beyfall der studirenden Jugend erwarben. Der Neid erwekte ihm einen Gegner an dem Alexander Achillinus,

der

der bisher mit Ruhme die Averrhoistische Philosophie zu Padua gelehrt hatte, und sich vom Pomponatius verdrängt sah. Bey den Disputen, welche diese Männer öffentlich mit einander hatten, war Achillinus dem Pomponatius an syllogistischer Geschiklichkeit oft überlegen; dennoch wußte sich der letztere durch launichte und witzige Spöttereyen und die Annehmlichkeit des Ausdrucks den Sieg zu verschaffen; von welchen Geisteseigenschaften man gleichwohl in den Schriften des Pomponatius keine Spur findet, die völlig in der scholastischen Manier und Sprache abgefaßt sind. Von Padua sah sich Pomponatius genöthigt nach Bologna zu gehen, wo er ebenfalls Philosophie lehrte, und damit zugleich die medicinische Praxis verband. Er zog hier mehrere vortreffliche Schüler. Da er das reinere Aristotelische System vortrug, und hierbey von manchen Sätzen des Kirchenglaubens abwich oder auch das gerade Gegentheil derselben behauptete, ausserdem einige der angesehensten Glieder der Kirche und die Mönche durch Satire beleidigte; so zog er sich mächtige Widersacher zu. Diesen hielt inzwischen sein literarischer Ruhm das Gleichgewicht. Sein Lehramt war ihm auch einträglich genug, um ihrer Hülfe entbehren zu können. Er starb im J. 1525.

Bruckeri hiſt. crit. philoſ. T. IV. pſ. 1. p. 62. ſq. p. 158. Vgl. insbeſondre die Vorrede des Hrn. Bardili zu ſeiner Ausgabe des Tractats vom Pomponatius de immortalitate animae.

§. 907.

Unter den Schriften des Pomponatius machte das Werk von der Unſterblichkeit der Seele bey ſeinen Zeitgenoſſen, und vorzüglich bey den orthodoxen Anhängern des römiſchen Kirchenglaubens, das gröſßte Aufſehn. Die Unſterblichkeit der Seele nach dem Ariſtoteliſchen Lehrbegriffe war ein Gegenſtand allgemeiner Aufmerkſamkeit geworden, da die Ariſtoteliſche Philoſophie noch aus dem Mittelalter her bey dem groſßen Haufen für die Philoſophie ſchlechthin galt, in dieſer aber die Unſterblichkeit der Seele geleugnet wurde, welche doch einen der weſentlichſten Artikel des Kirchenglaubens ausmachte. Man glaubte daher, um den Ariſtoteles mit der Kirche in Harmonie zu bringen, auch aus ſeinen Grundſätzen die Unſterblichkeit ſchlechterdings erweiſen zu müſſen. Pomponatius zeigte nun in jenem Werke, daß ſie aus Ariſtoteliſchen Principien durchaus nicht erweislich ſey; und da ihm die Ariſtoteliſchen Grundſätze für die Principien

der

der Vernunft schlechthin galten, daß sie überall aus Vernunftgründen nicht dargethan werden könne. Er hatte am Pabste Leo X und mehrern der angesehensten Cardinäle geheime Gönner, die ihn schützten, sonst würde er schwerlich dem Scheiterhaufen entgangen seyn. Augustinus Niphus, sogar einer seiner Schüler Contarenus, schrieben gegen ihn; die Lehre wurde feyerlich verdamt, und Pomponatius selbst erklärte sich in seiner Vertheidigung dahin, daß, wenn auch, wie denn nach seiner Ueberzeugung der Fall sey, die Unsterblichkeit der Seele nicht aus Aristotelischen oder philosophischen Principien sich erweisen lasse, er sie doch als einen gewißen Glaubenssatz annehme, und in der Behauptung und Vertheidigung derselben aus diesem Grunde sein Leben zu lassen bereit sey. Ungeachtet dieser Erklärung kam aber doch Pomponatius in den Ruf eines groben Kätzers und Atheisten, welchen letztern Namen man damals und auch noch lange nachher allen denen beylegte, die in irgend einem Hauptpuncte von den gangbaren Lehrsätzen besonders der Kirche abwichen, wenn sie auch sonst das Daseyn Gottes im geringsten nicht geleugnet, oder sich nicht einmal darüber geäussert hatten. Die Gründe, welche Pomponatius gegen die Unsterblichkeit vorbringt, und die nach seiner Meynung denen des Thomas von Aquino für dieselbe

völ-

völlig das Gleichgewicht halten, sind folgende: Erstlich: Die ganze Wirkungsart des Verstandes ist materiell; er bedarf zu seiner Wirksamkeit eines materiellen Organs, und bezieht sich auf materielle Gegenstände. Er ist also selbst materiell, und kann nicht unsterblich seyn. Zweytens: Die Vermögen der Seele sind mehr von der Art, daß sie die Sterblichkeit, als daß sie die Unsterblichkeit derselben beweisen. Das Ernährungsvermögen, das Empfindungsvermögen, gehören zum Körper, und gehen mit diesem unter. Was aber den Verstand und und den Willen betrifft, so äussert sich auch bey den meisten Menschen die bloß sinnliche Natur derselben. Der große Haufen der Menschen lebt und handelt thierisch, und führt nur den Namen vernünftiger Menschen, ohne ihn wirklich zu verdienen. Diese kann man nicht vorzugsweise denkende Wesen nennen. Aber auch selbst bey denen Menschen, welche die Vernunft ausbilden und nach derselben leben, ist doch das Denken und die dadurch bewirkte Erkentniß so unbestimt, ungleich und dunkel, selbst in Beziehung auf Sinnenobjecte, daß sie eher Unwissenheit als Erkentniß genannt werden kann. Drittens: Die absolute Verschiedenheit der Seele vom Körper und ihre gänzliche Absonderung von diesem setzt einen Beweis voraus, daß die Seele zu ihrer Existenz und zum Bewußtseyn

ihrer

ihrer selbst des Körpers weder als Subjects noch als Objects bedarf. Dieser Beweiß läßt sich aber gar nicht führen, da der Verstand ohne Bilder (Phantasmen, Anschauungen) gar nichts erkennen kann, und diese wiederum nicht ohne den Körper möglich sind.

Petr. Pomponat. de immort. anim. ed. Bardili.

§. 908.

Eben so auffallende und gegen die gangbaren philosophischen Lehrsätze sowohl als den Kirchenglauben anstößige Behauptungen enthielt ein zweytes Werk des Pomponatius: de Fato, libero arbitrio, prædestinatione et providentia Dei libb. V. Sein Hauptzweck war hierbey freylich darauf gerichtet, die Richtigkeit des unbedingten nothwendigen Schiksals zu beweisen, und die Freyheit des Menmit einer gewißen Vorausbestimmung und Vorhersehung der Gottheit zu vereinigen, wie es das Aristotelische System mit sich brachte, nur daß eben die Aristotelische Lehre von der göttlichen Vorsehung nicht diejenige war, welche die Kirche anerkannte, und welche sich mit gangbaren theoretischen Begriffen von Gott und seinen Eigenschaften verträgt. Die Untersuchung

chung des Pomponatius beginnt mit einer Vertheidigung des Stoiſchen Determinism gegen die Gründe, welche Alexander Aphrodiſiaeus in ſeinem Werke de Fato dieſem entgegengeſetzt hatte. Alexander war der Apologet des unbedingten Indeterminism, und darin pflichtete ihm Pomponatius nicht bey; vielmehr nahm er bis auf einen gewißen Punct die Partey der Stoiker gegen ihn. Der erſtere behauptete, es gäbe keine beſtimmte Urſache zufälliger Dinge, indem ſie ſonſt nicht zufällig ſeyn würden; durch das Fatum der Stoiker werde alle Zufälligkeit aufgehoben, weil unter Vorausſetzung immer nothwendig determinirender Urſachen Nichts in eben der Zeit geſchehen oder nicht geſchehen könne; die Freyheit werde dadurch bewieſen, daß die Menſchen ſich über ihre Handlungen vorher berathſchlagen; daß man Handlungen lobe oder tadle; daß Handlungen bereuet würden; die Freyheit im Menſchen ſey Thatſache, nach deren Grunde man eben ſo wenig weiter fragen dürfe, wie nach den Gründen von Grundeigenſchaften natürlicher Dinge, z. B. warum das Feuer wärme. Pomponatius antwortete hierauf: daß ſofern die Urſachen ſämtlich gegeben ſind, auch nothwendig die Wirkung erfolgen müſſe, und alſo auch das Zufällige allemal ſeine beſtimte Urſache habe. Der Zufall als ſolcher könne nur gelten in Beziehung auf die man-

gel-

gelhafte Erkentniß der Ursachen, und in dem Betrachte könne er mit dem Determinism sehr gut bestehn. Was aber das Argument für die Freyheit anlangt, das von der Berathschlagung der Menschen über ihre Handlungen, der Reue u. w., hergenommen wird, so läßt sich diesem folgendes entgegnen. Der Wille wird entweder von aussen bestimmt, (denn irgend wodurch muß er doch bestimt werden), oder er bestimt sich selbst. Das erstere führt abermals zum Determinism. Dem andern widerspricht der Aristotelische Grundsatz, daß dieselbe Ursache sich nicht so und anders zugleich bestimmen kann; wodurch folglich die Freyheit der Selbstbestimmung des Willens wegfällt. Die Berathschlagung gehört mit zu der Reihe der determinirenden Ursachen. Die Reue ist eine determinirte Wirkung; das Geschehene wird nicht durch sie ungeschehen gemacht; und sie beruht auf der Einbildung, daß Jemand hätte anders handeln können. Lob und Tadel, Verdienst und Schuld, sind auf gleiche Weise in den Plan des Determinisms verflochten. Der Mensch kann nicht Herr seiner Handlungen seyn, wenn alles von Gott vorausbestimt und mit unabänderlicher Gewißheit vorausgewußt wird. So waren Alexanders Argumente vom Pomponatius widerlegt. Aber es war nicht die Absicht desselben, den Determinism zu begründen; er wollte vorerst

nur zeigen, daß er vom Alexander nicht zerstört sey; und hiernach wandte er sich zu einer bessern Befestigung des entgegengesetzten Systems, so weit es sich nach seiner Meynung wirklich befestigen ließe. Werden alle Ereignisse und auch alle menschliche Handlungen durch Gott als den ersten Urheber der Reihe von Ursachen und Wirkungen bestimt, so erscheint Gott als das ungerechteste und grausamste Wesen, als das Princip alles Bösen und alles Uebels. Er hat selbst die Menschen determinirt, sofern sie gut oder böse handeln, und belohnt und bestraft sie ohne ihr Verdienst und ihre Schuld. Auch müßte sich unser Bewußtseyn, welches die Freyheit als Thatsache enthält, auf das seltsamste und unbegreiflichste widersprechen, wenn es wirklich keine Freyheit gäbe. Die vornehmste Schwierigkeit hiergegen war nur, wie sich die Freyheit mit der göttlichen Allwissenheit und Vorsehung vereinbaren lasse? Diese suchte Pomponatius so zu lösen: Die Vorsehung kann sich bloß auf künftige Handlungen beziehen, und die Bestimmung dieser hängt von dem freyen Willen ab. Sofern also Handlungen zukünftig sind und lediglich als solche gedacht werden, kann die Gottheit sie nicht mit Zuverlässigkeit vorher wissen, eben weil die freye Bestimmung des Willens ungewiß ist. Aber die künftigen Handlungen wer-

werden einmal gegenwärtig, und sofern sie als gegenwärtig gedacht werden, weiß sie Gott mit Gewißheit. In Gott sind aber alle Zeiten gleich gegenwärtig; daher läßt sich Nichtwissen künftiger freyer Handlungen als solcher und Wissen eben derselben als gegenwärtiger in Gott zusammendenken. Es ist auffallend, daß man die offenbare Sophisterey in diesem Raisonnement, das Pomponatius vom Thomas von Aquino entlehnt hat, nicht bemerkte, und darin auch nur einige Befriedigung zu finden glaubte. Zur weitern Erklärung der Möglichkeit der Freyheit untersuchte nun Pomponatius weiter das Verhältniß, worin der Wille zu dem Verstande und zu den Objecten stehe. Er prüft und verwirft verschiedene Meynungen, die hierüber aufgestellt waren, und entscheidet selbst zuletzt dahin: daß bey freyen Handlungen die Ueberlegung des Verstandes den Willen bestimme; der Verstand sey hierbey thätig und der Wille leidend; hernach aber habe der Wille das Vermögen den Entschluß auszuführen oder nicht, und wähle unter entgegengesetzten Entschlüßen einen; hierbey sey der Wille allein thätig, und der Gegenstand und die Ueberlegung des Verstandes seyen nur die nothwendigen Bedingungen seiner Wirksamkeit. Man konte hiergegen einwenden, daß der Wille durchaus wollen müsse, was der Verstand für das Beste

erkenne, und folglich könnte eine solche Gleichgültigkeit des Willens nicht statt finden. Diesem Einwurfe wich Pomponatius dadurch aus, daß er annahm, die Freyheit des Willens sey nicht das Vermögen, das Gute zu hassen und das Böse zu lieben, weil dies unmöglich sey; sondern auch das erkannte Gute oder Böse nicht zu wollen. Von diesem Vermögen des Nichtwollens lasse sich weiter kein Grund angeben, weil hierin eben das Wesen der Freyheit bestehe; jeder Grund, welchen man angeben könte, würde ein physischer seyn, und damit werde die Freyheit aufgehoben. Noch einer andern Schwierigkeit, wie sich das Böse, das aus der Freyheit hervorgeht, mit dem Vorherwissen Gottes vertrage, begegnete Pomponatius mit den gewöhnlichen unbefriedigenden Gründen. Gott habe den Menschen die Vernunft gegeben, um das Böse zu verhüten, und mehr habe er nicht thun können, ohne die Freyheit zu vernichten. Der Mensch habe freylich die Pflicht, das Böse bey seinen Mitgeschöpfen zu verhüten, aber diese Pflicht lasse sich nicht eben so von der Gottheit behaupten. Die menschliche Natur sey so vollkommen, wie sie habe werden können, und die Reize zum Laster seyen nicht da, uns zum Bösen zu verführen, sondern vielmehr die Tugend zu erhöhen, dadurch daß der Mensch sie überwinde.

Bruker. hist. crit. philos. T. IV. ps. 1. p. 1 66. Vergl. Tiedemann's Geist der specul. Philos. B. V. S. 467.

§. 909.

Gleiche Merkwürdigkeit mit den beyden vorher erwähnten hat das dritte Werk des **Pomponatius:** de incantationibus. Er sucht darin alle Erscheinungen und angebliche übernatürliche Wirkungen der Magie aus den physikalischen Principien des Aristoteles zu erklären; jedoch immer so, daß wenn seine Resultate den kirchlichen Dogmen zuwiderlaufen, er die letztern als unbedingt vorzüglich und gültig angesehen wissen will. Das Werk enthält auch manche Erläuterungen der beyden andern, vornehmlich in Ansehung des Verhältnißes der Gottheit zur Welt. Die Hauptsätze, welche in demselben ausgeführt werden, sind diese: Erstlich: Die Gottheit ist die oberste und allgemeinste Ursache aller materiellen und immateriellen Dinge, nicht nur dem Grunde des Daseyns, sondern auch dem Endzwecke dieser nach. Zweytens: Obgleich aber Gott die oberste Ursache von Allem ist, so kann er doch auf die sublunarische Welt nicht anders wirken, als durch Vermittelung der himmli-

schen Sphären, die er nothwendig als Werkzeuge braucht, sowohl um die Erde zu erhalten, als um Veränderungen auf derselben hervorzubringen. Jedes Ereigniß auf der Erde läßt sich daher an sich selbst und seinen besondern Bestimmungen nach auf die Wirkung der Himmelskörper zurückführen, und wer die letztere kennt, kann die Gründe jener einsehn, und also auch dieselben voraus bestimmen. Gott selbst als das vollkommenste Wesen kann mit den irdischen Dingen wegen ihrer Unvollkommenheit nicht in unmittelbarer Verbindung seyn. Er bedarf dazu Werkzeuge und Diener, und dieß sind zunächst die himlischen Sphären und die mit ihnen verbundene Intelligenzen. Drittens: Daß einzelne Menschen Propheten werden und weissagen können, verdanken sie gar nicht irgend einer unmittelbaren Einwirkung der Gottheit, oder einem Umgange mit besondern, wohl gar unreinen, Dämonen, sondern den Einfluße der Gestirne auf sie, der in Ansehung ihrer die bestimte Wirkung hervorbringt, und wobey die Wirksamkeit der Gestirne nur überhaupt von Gott unmittelbar bestimt wird. Ihre Weissagungsgabe beruht auf einer gewißen Disposition des Körpers; diese beruht wieder auf dem Naturlaufe der Elemente; und dieser hängt von den Gestirnen ab, welche zunächst auf die Erde wirken u. w. Eben so werden

Wun-

Wunderzeichen, Erscheinungen von Gespenstern u. dgl. bewirkt, nicht als ob die himlischen Intelligenzen diese so der Form nach bildeten, sondern sie bestimmen bloß den Stoff des Materiellen und Immateriellen durch die Art der Bewegung, welche zulezt von der Gottheit ihre Determination empfängt, so, daß jene Wunderzeichen u. w. sich ereignen. Daß Menschen Wunder verrichten, wird bewirkt durch die Lebhaftigkeit ihrer Einbildungskraft, womit sie sich einbilden, daß das Wunder geschehen werde und geschehen solle. Das Gebet einzelner Menschen kann Regen bewirken durch die Macht ihrer Phantasie, welche auf die Elemente eine solche Gewalt ausübt, daß diese gehorchen. Jene Macht der Phantasie aber ist wiederum eine Wirkung der Gestirne. **Viertens:** Die Vorsehung der Gottheit und die durch diese zunächst regierte Thätigkeit der himlischen Sphären erstreckt sich immer nur unmittelbar auf das Allgemeinere, und mittelbar auf das Besondre. Man kann daher nicht im eigentlichsten Sinne behaupten, daß es eine allerspeciellste unmittelbare göttliche Vorsehung gebe. Gott erkennt und regiert nur die höchsten Gattungen der Dinge unmittelbar, und durch diese mittelbar die niedern. Hiervon führte Pomponatius sogar einen in seiner Art merkwürdigen Erfahrungsbeweis. Die Erfah-

haltung der irdischen Dinge, soferne wir sie einem überirdischen Principe zuschreiben, erstreckt sich zuvörderst immer nur auf das Allgemeine, die Gattung, nicht auf die Individuen. Die Thiere, Pflanzen, Menschen werden immer in der Gattung bewahrt, während unzählige Individuen zerstört werden, oder gar nicht einmal zur Reife gelangen. Der Gottheit und den himlischen Sphären liegt mehr daran, die Gesetze und Religionen überhaupt zu bewahren, als die Königreiche und Könige. Jene sind das Allgemeinere und Wichtigere. Deßwegen meynte **Pomponatius** seyen auch immer die Stiftungen von Gesetzverfassungen, von Religionen, wie bey **Moses, Mohammed**, u. a. mit Wundererscheinungen begleitet gewesen; weil es unmöglich sey, daß solche Veränderungen ohne ausserordentliche Wunderzeichen hätten zu Stande kommen können. Inzwischen geschähen diese Wunder niemals gegen die Natur und die Gesetze der Himmelskörper, und insofern könten sie nicht Wunder heißen; sondern sie erfolgten stets den Gesetzen des Universums gemäß. — Auch über den Ursprung des Uebels und des Bösen macht **Pomponatius** gelegenheitlich einige sehr interessante Bemerkungen. Leugnen, daß Gott und die himlischen Sphären die Ursachen des Uebels seyen, heißt die bestehende Ordnung und Schönheit der Natur aufheben, welche

Mannich-

Mannichfaltigkeit und Contraste erfodert. Die himlischen Sphären bringen aber nach ihren mannichfaltigen Beschaffenheiten und Verhältnißen die Verschiedenheiten der Dinge in der sublunarischen Welt hervor. Von dem moralischen Uebel oder dem Bösen sind inzwischen Gott und die himlischen Sphären die Urheber nicht; denn weder Gott noch irgend ein anderes Geschöpf kann den freyen Willen zwingen. Was aber die Naturanlage zum Bösen betrift, davon ist die Ursache in Gott und den himlischen Sphären zu suchen. Hieraus läßt sich aber der Gottheit kein Vorwurf machen; denn sie sieht nicht auf den Theil, sondern auf das Ganze, und läßt ein kleineres Uebel zu, um ein größeres Gut dadurch zu bewirken. Auch bestimmen die Himmelskörper die Naturanlage zum Bösen nicht deßwegen, daß der Mensch ihr folgen, sondern daß er sie überwinden solle, und dadurch noch herlicher werde; denn sie determiniren den Menschen nicht nothwendig zum Bösen. Das physische Uebel wird gerechtfertigt als Mittel zum Guten.

Das Buch des Pomponatius de incantationibus stellt seinen Peripateticismus in Ansehung der Theologie am bestimtesten und vollständigsten dar, und aus ihm läßt sich die Beschuldigung am besten würdigen, ob er wirklich ein Atheist gewesen sey, oder

nicht. Einen ausführlichen Auszug hat Bruker geliefert Hiſt. crit. philoſ. T. IV ps 1. p. 171 ff. Er war nicht mehr und nicht weniger Atheiſt, als Ariſtoteles es war. Die Gottheit war ihm, wie dem Stagiriten, der Weltbeweger, die Urſache aller Formen und alles Wechſels der Erſcheinungen als Princip der Thätigkeit, der Quell alles Lebens und aller Vernunft. Im philoſophiſchen Sinne kann man dies Syſtem nicht Atheismus nennen. Pomponatius verband aber auch nicht den Begriff mit der Gottheit, welcher in der damals gangbaren Philoſophie und dem Kirchenglauben damit verbunden wurde, wo man dieſelbe als ein von der Welt verſchiedenes Weſen vorſtellte, das die ewige Materie nicht bloß bewegt und geformt, ſondern ſie ſelbſt hervorgebracht habe. Nach ihm und dem Ariſtoteles war vielmehr die Gottheit in dem unmittelbarſten Zuſammenhange mit der Natur, und von dieſer nicht weiter verſchieden, als es die Natururſache von der Naturwirkung iſt. Er kann alſo wie der Stagirit im eigentlichſten Verſtande Naturaliſt heißen; denn das Ariſtoteliſche Syſtem iſt der conſequenteſte und durchgeführteſte Naturalismus. Auch war die Behauptung des Pomponatius und Ariſtoteles von der bloß allgemeinen Vorſehung, einer, genau genommen, bloß mechaniſchen Beſtimmung der Naturweſen, der gangbaren Philoſophie und dem Kirchenglauben nicht minder zuwider, und an ſich ſelbſt allerdings für die Moralität und

Re-

Religion völlig zerstörend. In diesem Betrachte hatten manche philosophische Zeitgenossen des Pomponatius nicht ganz Unrecht, wenn sie ihn zu den Atheisten zählten. Sollte er die Autorität des Kirchenglaubens, wo derselbe seiner Philosophie widersprach, im Ernste anerkannt, oder bloß geheuchelt haben, so macht das Erstere seiner philosophirenden Vernunft, und das Andere seinem Charakter wenig Ehre.

Von einer andern Seite hat das Werk des Pomponatius eine Eigenthümlichkeit, wodurch es vielleicht in der philosophischen Literatur einzig in seiner Art wird, sofern man es als einen Versuch betrachtet, alles Uebernatürliche wegzudisputiren, und was dahin gezogen zu werden pflegt, alles Wunder überhaupt, aus natürlichen Gründen zu erklären. Nur schränkte er den Begriff der Natur nicht bloß auf die Sinnenwelt ein, und wenn er behauptete, es gebe in der Natur keine Wunder, so hieß das bey ihm so viel, es gebe im Universum keine. Ein Wunder war ihm bloß eine ungewöhnliche Naturwirkung, nicht aber eine den Naturgesetzen zuwiderlaufende. Auch protestirte er besonders dagegen, daß Gott oder Dämonen unmittelbar Wunder hervorbrächten. Uebrigens wurde durch die Art, wie Pomponatius das sogenannte Uebernatürliche erklärte, der Magie, Astrologie, Theurgie, und jedem Aberglauben, jeder Schwärmerey ohne Unterschied Thür und Thor geöffnet, und so sieht man, wie nicht nur die schiefe Anwendung und Mis-

deutung des Platonischen, sondern auch selbst des Aristotelischen Systems, damals beytrug, das Ansehn vorgeblicher geheimer Wissenschaften und Künste auch bey den bessern Köpfen zu erhalten. Pomponatius, von dem man wohl behaupten kann, daß er das Aristotelische System an sich selbst in einer Lauterkeit gekannt und auch, sofern es nur auf eigentliche Aristotelische Begriffe und Lehren ankam, dargestellt habe, wie kaum irgend ein anderer seiner Zeitgenossen, kam doch dadurch, daß er den Aristotelischen Satz von der Regierung der sublunarischen Dinge durch die himlischen Sphären verfolgte, auf die entschiedene Behauptung hinaus: Die Astrologie stimt völlig mit der Vernunft und Erfahrung überein. Er folgerte hieraus weiter, daß Menschen, die unter einer gewissen Constellation gebohren wären, das Vermögen haben könten, dem Meere, den Stürmen und Ungewittern zu gebieten, sie zu erregen und wieder zu besänftigen; daß sie im Stande wären, durch ein Wort Kranke zu heilen u. w. Es schien ihm sogar ganz wohl möglich, daß ein Mensch andere in Wölfe, Schweine, Vögel, und dgl. verwandeln könne.

Pomponatius ward von seinen Zeitgenossen wegen der Laune und des Witzes, überhaupt wegen der Annehmlichkeit seines philosophischen Vortrages, gerühmt, die ihm auch den Beyfall vor dem Alexander Achillinus verschaffte. Hiervon finden sich

aber

aber in seinen Schriften gar keine Spuren. Diese sind in der trockensten wissenschaftlichen Sprache abgefaßt, und unterscheiden sich von ältern scholastischen Werken kaum durch eine bessere und verständlichere Latinität. Kennte man das Zeitalter und die Geschichte des Pomponatius nicht, so würde man vielleicht gar kein Bedenken tragen können, ihn mitten in die Periode der Scholastiker zu versetzen. Er distinguirt oft eben so spitzfindig, wie diese.

§. 910.

So sehr auch die bisher charakterisirten Philosophen des funfzehnten Jahrhunderts sich darin von einander unterschieden, daß sie bald das Platonische oder das Aristotelische System vorzogen, bald beyde mit einander zu vereinigen sich bemühten; so sehr sie ferner in der Deutung des einen oder des andern jener Systeme und in der Anwendung, welche sie davon machten, von einander abwichen; so waren sie doch alle darin einig, daß sie gegen die Scholastik der Schulgelehrten und Mönche stritten, und die Barbarey der wissenschaftlichen Methode und Sprache, die eine unvermeidliche Folge davon war, zu verdrängen suchten. Einige Männer aber verdienen

noch beſonders als die eifrigſten Widerſacher der ſcholaſtiſchen Philoſophie ausgezeichnet zu werden. **Lorenz Valla** ward zu Rom aus einem Patriciſchen Geſchlechte 1415 gebohren. Er ſtudirte mit Eifer die alte claſſiſche Literatur in ihren Quellen, und da er von Natur ein heller Kopf, und von einem feurigen Temperamente und energievollen Character war, ſo benutzte er ſeine gelehrten Einſichten, ſich dem ſcholaſtiſchen Unfuge zu widerſetzen, und die Unwiſſenheit, den Dünkel, und die auf keinem Rechte gegründeten Anmaaßungen der Geiſtlichkeit in ihrer ganzen Blöße darzuſtellen. Seine Schriften ſind daher zum Theile polemiſch und voll heftiger bitterer Invectiven auf die Verdorbenheit der Kirche und einzelner ihrer vornehmſten Glieder. Er gieng ſoweit in einer beſondern Schrift das Recht des Pabſtes auf den Beſitz des Kirchenſtaats aus einer vorgeblichen Schenkung Conſtantin's des Großen ſtreitig zu machen, was ſicher der ſtärkſte Beweis war, den er von ſeiner Kühnheit geben konte. Für dieſen Frevel wurde er aber auch aus **Rom** verbannt. Indeßen fand er einen Zufluchtsort bey **Alphons V**, Könige von Arragonien, Neapolis und Sicilien. Da er aber auch hier die Autorität der Kirche in ihren vornehmſten Dogmen zu bitter anfocht, ſo gerieth er in die Inquiſition wegen Heterodoxie. Seine Erklärung,

daß

daß er in Allem den Aussprüchen der Kirche beypflichte sicherte ihn gegen die Erbitterung der Mönche nicht. Nur durch den Schutz des Alphons ward er vom Scheiterhaufen befreyt; nach einer Sage soll er aber doch in einem Jacobitenkloster sich der Strafe der Stäupung haben unterwerfen müssen. Hierdurch wurde er gemäßigter; er bemühte sich sogar die Gunst des Pabstes wieder zu gewinnen, ward auch päbstlicher Secretair, und erhielt die Erlaubniß, öffentlich zu lehren. Er starb zu Rom im J. 1465. Unter seinen Werken sind mehrere noch itzt schätzbare Uebersetzungen aus dem Griechischen in's lateinische, von der Ilias, von Herodot und Thucydides, ausserdem auch einige Schriften philosophischen Inhalts, die aber in Beziehung auf die Geschichte der Wissenschaft weiter nicht von Belange sind. Ein anderer eifriger Antischolastiker war Nicolaus aus Cusel, einem Dorfe im Tierschen, wo er im Anfange des funfzehnten Jahrhunderts gebohren wurde. Durch Genie, Gelehrsamkeit und Geschmack that er sich so hervor, daß er Doctor der Theologie, Bischof von Brixen, und auch Cardinal ward. In einem Werke de docta ignorantia praecisionis veritatis inattingibilis kämpfte er besonders gegen die Sucht der Scholastiker, über jeden Gegenstand, auch wenn er die Schranken der menschlichen Vernunft schlechterdings übersteige, disputi-

putiren zu wollen. Er selbst näherte sich in seiner Art zu philosophiren der skeptischen Denkart. In einer andern Schrift de conjecturis erklärte er jede menschliche Behauptung realen Inhalts für eine bloß wahrscheinliche Vermuthung. Uebrigens hat er auch mehr einzelne metaphysische Materien besonders bearbeitet. In Deutschland wurde das Ansehn der Scholastik noch vor Reuchlin durch den Rudolph Agricola erschüttert. Er war gebohren in einem Dorfe Bafflou bey Gröningen in Frießland im J. 1442. Anfangs studirte er zu Löwen scholastische Philosophie. Da aber damals schon mehrere Niederländer in Italien gewesen waren und an der alten classischen Literatur größern Geschmack gewonnen hatten, und er vermuthlich mit diesen in Verbindung kam, so zog er auch das Studium des Cicero und Quintilian der scholastischen Rhetorik und Dialektik vor. Er erwarb sich ausserdem Fertigkeit im Schönschreiben, in der Mahlerey und Musik. Um seine wissenschaftliche Ausbildung zu vollenden, reiste er nach Frankreich und Italien. Sein Aufenthalt in dem letztem Lande fiel gerade in die Zeit, wo die griechischen Flüchtlinge in grosser Zahl dorthin kamen, und er konnte also auch den Unterricht derselben in der griechischen Sprache und Literatur benutzen. Er hörte insbesondre den Theodor Gaza.

Bey seiner Rückkunft nach Deutschland lehnte er anfangs alle ihm gemachten Anträge zu bestimten Aemtern ab, um in literarischer Unabhängigkeit leben zu können. Er brachte eine Zeitlang am Hofe des Kayserś Maximilian I zu, ohne doch auch hier sich zu bestimten Geschäfften zu verpflichten. Endlich ward er durch den Bischof Dalberg von Worms bewogen, im J. 1484 eine Lehrstelle zu Heidelberg anzunehmen. Da er bey seinen Zuhörern noch eine zu große Anhänglichkeit an der alten scholastischen Art zu philosophiren und der Terminologie derselben fand; so bemühte er sich vorzüglich durch Reden, die er an die studirende Jugend, und auch an Männer aus den höhern Ständen hielt, den Geschmack zu verbessern, und hierin besteht ein Hauptverdienst von ihm, daß er das scholastische Latein beym Philosophiren verbannen half. Ausserdem lehrte er auch die reinere Aristotelische Philosophie, und erklärte sie aus den Urschriften des Stagiriten selbst, deren Abschriften damals in Deutschland noch äusserst selten waren. Im vierzigsten Jahre seines Alters lernte er noch von einem Juden, den der Bischof Dalberg zu dem Ende in seinem Hause unterhielt, Hebräisch, machte aber doch in dieser Sprache in Vergleichung mit dem Reuchlin nur unbedeutende Fortschritte. Er starb im Jahre 1485.

Zu ſeinen philoſophiſchen Schriften gehören insbeſondre die Bücher de dialectica inventione. — Noch mehr wirkte durch ſeine Schriften gegen die Scholaſtik, hauptſächlich in Frankreich und den Niederlanden, Johann Ludovicus Vives, gebürtig aus Valencia in Spanien. Er hatte ſich anfangs zu Paris gebildet und war in frühern Jahren ein eifriger Verfechter der Scholaſtik; aber ſein geſunder Verſtand brachte ihn bald davon zurück, da er nachher zu Löwen ſtudirte, und mit der alten claſſiſchen Literatur bekannt wurde. Nachdem er auf dieſer Univerſität auch ein Lehramt erhalten, machte er es ſich zum angelegentlichſten Geſchäffte, die ſcholaſtiſche Barbarey zu beſtreiten, die abgeſchmackten Verderber der Wiſſenſchaften zu verſpotten, und in ihrer lächerlichen Unwiſſenheit und verächtlichen Anmaßung darzuſtellen. Er lebte zu Löwen in der vertrauteſten Freundſchaft mit dem Erasmus, der auch von ſeinem ſchriftſtelleriſchen Talente und Geſchmacke ein ſo rühmliches Urtheil gefällt hat, wie es ſeine Werke in der That verdienen. Durch einen Commentar zu den Büchern des Auguſtin de civitate Dei, der eine gelehrte und gründliche Kentniß der ältern claſſiſchen Philoſophie verräth, empfahl er ſich dem Könige Heinrich VIII von England. Er ward von dieſem an den Hof berufen, und zum Lehrer ſeiner einzigen Tochter, der Prinzeſſin Ma-

rie,

rie, ernannt. Da er aber hernach die Ehescheidung des Königs misbilligte, so zog er sich die Ungnade desselben zu, und ward in einer Art von Gefangenschaft gehalten. Er entkam aus derselben nach den Niederlanden, ließ sich zu Brügge nieder, unterhielt sich hier ganz durch literarische Arbeiten, und starb 1537. Seine Werke sind die lehrreichsten, die man lesen kann, wenn man die Ausartung der Philosophie unter den Scholastikern, und die wissenschaftlichen Ursachen derselben kennen lernen will. Dies ist aber auch ihre interessanteste Seite. Er hat darin die Fehler und Gebrechen seines literarischen Zeitalters mit Wahrheit und Freymüthigkeit aufgedeckt; aber übrigens zu einer bessern Philosophie selbst nichts beygetragen. Indeßen war es damals schon sehr viel geleistet, wenn nur das Publicum erst über die Verdorbenheit der Wissenschaften und des ganzen Zustandes der Gesellschaft, der von diesen abhängt, aufgeklärt wurde. Die Besserung setzt voraus, daß die Fehler erst lebhaft erkannt sind. — Ungeachtet alles deßen, was in Italien und Deutschland, theils zur Wiederherstellung der bessern Philosophie des Alterthums, wenn man gleich dabey anfangs oft zweckwidrig verfuhr und vom rechten Wege abirrte, theils zur Verdrängung der Scholastik geschehen war; so behauptete sich die letzte doch in Frankreich, namentlich in

Paris, noch immer in einem fast unbeschränkten Ansehn. Aber nirgend hatte sie auch so tiefe Wurzeln geschlagen und war so ganz in die Verfassung der Literatur überhaupt und des literarischen Unterrichts verwebt, als hier. Es bedurfte gewißermaßen einer gänzlichen Umschaffung dieser, um bessern Kentnißen und einer bessern Methode des Unterrichts eben den Eingang zu bahnen, den sie in Itallien gefunden hatten, und nach und nach auch in Deutschland zu finden anfiengen. Bey der unglücklichen Katastrophe des griechischen Kayserthums durch die Türken kamen freylich viele Griechen auch nach Frankreich; aber meistens nur der unwissendere Theil derselben, die von ihrer eigenen Literatur nicht viel wußten, und ihre Sprache nicht grammatisch kannten, um sie lehren zu können. Daher blieb vorerst die Kenntniß der griechischen Literatur lange auf Italien eingeschränkt. Es ist hieraus auch zu erklären, warum die Verbesserung der Philosophie nicht, wie in Italien, von der Einführung des Platonismus ausgieng, sondern von einer Reinigung und Läuterung des Peripateticismus. Diese, so vielen Kampf sie auch verursachte, war doch noch eher gegen den Despotism der Scholastik durchzusetzen möglich, als die Einführung der Platonischen Philosophie, die als zu offenbare Gegnerin der Scholastik auftrat. Wo nicht der erste, doch der vor-

vornehmste, der sich als Herold der reinern Aristotelischen Lehre dem Scholasticismus in Paris entgegensetzte, war Jacob Faber, in einem kleinen Dorfe in der Picardie von armen Eltern gebohren im J. 1440. Er studirte zu Paris, machte aber zur Erweiterung seiner Kentniße große Reisen, und hielt sich auch einige Jahre in Italien auf, wo er eben die Aristotelische Philosophie in ihrer ursprünglichern Gestalt kennen lernte. Bey seiner Rückkunft nach Paris trug er diese und auch mathematische Disciplinen mit ausserordentlichem Beyfalle vor, da er die scholastische Terminologie vermied, und sich in einem reinern lateinischen Style ausdrückte. Weil er aber auch zugleich auf die Verdorbenheit der positiven Theologie Aufmerksamkeit erregte, so ward er bald für die Doctoren der Sorbonne und die Mönche ein Gegenstand des Haßes und der Verfolgung. Er gerieth in den Verdacht des Lutheranismus, und wäre wahrscheinlich ein Opfer desselben geworden, wenn er nicht bey Margaretha, Königinn von Navarra, und Franz I, Schutz gefunden hätte. Er starb in einem Alter von beynahe hundert Jahren 1537. Zu seinen Freunden gehörte auch Agrippa. Seine philosophischen Schriften enthalten meistens Erläuterungen Aristotelischer Bücher.

Die Schrift des Laurentius Volla, worin er das päbſtliche Eigenthumsrecht an dem Kirchenſtate beſtritt, hat den Titel: Contra Donationis, quæ Conſtantini dicitur, privilegium, vt falſo creditum eſt et ementitum, Declamatio. Seine übrigen Schriften, ſo wie die des Nicolaus Caſanus, des Rudolph Agricola, und des Ludovicus Vives, ſoferne ſie hierher gehören, ſind oben angezeigt. Vergl. *Bruckeri* hiſt. crit. philoſ. T. IV ps. 1. p. 32. ſq. p. 28. 86. ſq. Das Geburtsjahr des Agricola iſt von Brucker, und nach ihm vom Hrn. Tiedemann, unrichtig angegeben 1346. Er ward ein ganzes Jahrhundert ſpäter gebohren.

Zwanzigster Abschnitt.

Geschichte der Philosophie im sechszehnten Jahrhunderte bis auf Des Cartes.

Peripatetische Philosophie.

Quellen: *Io. Genesii Sepulvedæ*, Cordubensis; opera, cum edita, tum inedita, accurante regia historiæ academia; Matriti 1780. Voll. IV. 4. Sie enthalten meistens lateinische Uebersetzungen von Aristotelischen Büchern; auch eine Uebersetzung des Commentars vom Alexander Aphrodisiaeus zur Metaphysik des Aristoteles; ausserdem auch kleine Schriften moralischen Inhalts: de regno et regio officio; de appetenda gloria; de honestate rei militaris; u. a. — *Petri Rami* (*Pierre de la Ramée*) Institutiones dialecticæ libb. II. Paris. 1543. 8; e regione comparati *Philippi Melanchthonis* dialecticæ libb. IV cum explicationum et collationum notis per *Frid. Beurhusium* Francof. 1591. 8. *Ejusd.* animadversiones in Dialecticam Aristotelis libb. XX. Paris. 1543. 8. *Ejusd.* Scholæ

in artes liberales, scilicet Grammaticam, Rhetoricam, Dialecticam, Physicam, Metaphysicam; Basil. 1569. Fol. — Vom Philipp Melanchthon gehören, ausser den Erotematibus dialecticis, hierher seine Doctrina moralis et physica, der Tractat de anima, die oft besonders gedruckt sind, und seine Declamationes gesammelt Argentor. et Vitemb. 1544 — 1586 T. VII. — *Francisci Patricii* Discussiones Peripateticæ; Basil. 1571. Fol. *Ejusd.* nova de universis philosophia libb. L comprehensa; Ferrarae 1591. Fol. Venet. 1593 fol. — *Iacobi Carpentarii*, Claromontani, Descriptio universæ artis differendi ex Aristotelis logico Organo collecta et in libros tres distincta; Paris. 1564. 4. *Ejusd.* Descriptio universæ naturæ ex Aristotele. P. I II. Paris. 1562. *Ejusd* Platonis cum Aristotele in universa philosophia computatio; Paris. 1573. 4. — *Iacobi Zabarellæ* opera omnia philosophica; Francof. 1654. T. V. 4. — Die Schriften vieler anderer Peripatetiker des sechszehnten Jahrhunderts sind grösstentheils Auslegungen einzelner Aristotelischer Werke, Uebersetzungen derselben, oder auch Compendien nach Aristoteles.

Stoische Philosophie: *Iusti Lipsii* manuductionis ad Stoicam philosophiam libri tres, Annaeo Senecæ aliisque scriptoribus illustrandis — *Ejusd.* physiologiæ Stoicorum libri tres; Paris. ex offic. Plantin. 1604. 8. Lugd Bat. 1644. 12. und in den

Opp.

Opp. T. IV (Antverp. 1637 fol.). — *Caspari Scioppii* Elementa stoicæ philosophiæ moralis; Moguntiæ 1606. 8.

Cabbalismus. Theosophie: Erster bis zehnter Theil der Bücher und Schriften des edlen hochgelehrten und bewehrten Philosophi und Medici Philippi Theophrasti Bombast von Hohenheim, Paracelsi genannt; itzt auf's neue aus den Originalen und Theophrasti eigner Handschrift, so viel derselben zu bekommen gewesen, auf's treulichste und fleissigste an den Tag gegeben durch Johannem Huserum Brisgoium; Basel 1589 fl. fol. Lateinisch Genf 1658 Voll. III fol. — Philosophia Mosaica. In qua sapientia et scientia creationis et creaturarum sacra vereque christiana ad amussim et enucleate explicatur. Auctore *Roberto Fludd*, alias *de Fluctibus*, Armigero et in medicina Doctore Oxoniensi. Goudæ 1638. Voll. VI fol. *Ejusd.* summum bonum s. laus veræ Magiæ, Cabbalæ, Alchymiæ etc; Francof. 1629. fol. — Von Jacob Böhms Werken, die zusammen zu Amsterdam 1682 gedruckt sind, ist noch das Buch Aurora am brauchbarsten, um von den theosophischen Grillen dieses Schusters eine Probe zu haben. — Johann Pordädschen's göttliche und wahre Metaphysika; Frankfurt und Leipzig 1715. — Fama fraternitatis R. C Cassel. 1615. — Originale Philosophie: *Il Principe*. Di *Nicolo Machiavello*; in Venezia 1515. 4. Lateinisch mit Anmerkungen von Conring

Helmstad. 1684. 4. Deusch; Hannover 1756. 8. — *Bernardini Telesii* de rerum natura juxta propria principia libb. IX ad Ferdinandum Caraffam, Nuceriæ Ducem; Romæ 1556. 4. vermehrt Neapoli 1586 fol. — *Hieronymi Cardani* Opera omnia; ed. *Carol. Spon.* Lugdun. 1663. T. X. fol. Sehr interessant ist besonders das Buch des Cardanus de vita propria, das auch öfter, so wie seine einzelnen übrigen Schriften, besonders herausgekommen ist, und aus welchem Hr. Pockels in den letztern Stücken des Magazin's für die Erfahrungsseelenkunde einen Auszug geliefert hat. *Thomæ Campanellæ* de libris propriis et recta ratione studendi syntagma; ed. *Gabriele Naudæo* Paris. 1642. 8. *Ejusd.* Atheismus triumphatus seu reductio ad religionem per scientiam veritatis; Paris. 1636. 4. — *Ejusd.* de rerum natura libb. IV. Diesem Werke ist die Civitas solis angehängt. *Ejusd.* de sensu rerum et Magia. Paris. 1637. 4. *Ejusd.* Universalis philosophiæ seu Metaphysicarum rerum partes III Paris. 1638 fol. *Ejusd.* philosophiæ rationalis partes 5; Paris. 1638. 4. Prodromus philosophiæ instaurandæ, i. e. dissertationis de natura rerum compendium secundum vera principia ex scriptis Thomæ Campanellæ præmissum; Francof. 1617. 4. Der Herausgeber nennt sich Tobias Adami — *Iordani Bruni* Nolani de compendiosa architectura et complemento artis Lullii; Paris. 1580. *Ejusd.* ars memoriæ; s. de vmbris idearum;

Paris,

Paris. 1582. *Ejusd.* de progressu logicæ venationis: Cantus circæus ad memoriæ praxim ordinatus; Paris. 1583. *Ejusd.* de specierum scrutinio et Lampade combinatoria Raimundi Lulli; Pragæ 1588. 8. Dies ist wahrscheinlich dasselbe Werk mit der Lampas logica, die Bruno selbst anführt *Ejusd.* de Imaginum, signorum et idearum compositione, ad omnia inventionum, dispositionum et memoriæ genera (mit dem Motto: Credite et intelligetis); Francof. 1591. 8. Vergl. Fülleborn über einige seltene Schriften des Jordano Bruno in den: Beyträgen zur Geschichte der Philosophie St. VII. S. 57. *Ejusd.* De la causa principio ed vno; in Venezia 1584. 12 Aus diesem Buche findet sich ein trefflicher Auszug in Jacobi's Briefen über die Lehre des Spinoza. *Ejusd.* de Minimo libri quinque; de Monade, Numero et Figura liber; Item de Innumerabilibus Immenso et Infigurabili; seu de Universo et Mundis libri octo; Francof. 1591. 8. Vergl. Fülleborn's Beyträge am angef. O., wo auch aus diesem Buche des Bruno ein Auszug gegeben ist. Einen ältern Auszug von Heumann S. in den Act. philosophorum St. III S. 501 ff. Ebendaselbst St. XV. S. 424 ff. kommen auch von andern Schriften des Bruno Nachrichten vor. St. IX. S. 408 ist die Oratio valedictoria a *Iordano Bruno* habita, Vitemb. 1588. 4. wieder abgedruckt. *Ejusd.* Summa terminorum metaphysicorum; Turini 1595 und zu Marburg 1609 nachgedruckt.

Ei-

Eines der seltensten und ohne Ursache, bloß durch seinen Titel, berüchtigtsten Bücher des Bruno ist sein Speccio della bestia trionfante, aus welchem auch ein französischer Auszug existirt, der hinreichend ist, um sich von dem Inhalte einen Begriff zu machen. Manche Schriften des Bruno, die er selbst citirt, sind entweder nie gedruckt, oder stecken in Bibliotheken verborgen. Dahin gehört eine Sammlung von lateinischen Poesieen des Bruno unter dem Titel: Templum Mnemosynes; u. a. — Amphitheatrum æternæ providentiæ Divino-Magicum-Christiano-Physicum, nec non Astrologo- Catholicum, adversus veteres philosophos, Atheos, Epicureos, Peripateticos et Stoicos. Auctore *Iulio Cæsare Vanino*; Lugd. 1615. 8. *Ejusd.* de admirandis Naturæ reginæ Deæque mortalium arcanis libri IV; Lutetiæ 1616. 8. — *Claudii Berigardi* Circuli Pisani; Vdin. 1628. — Essais de *Michel*, Seigneur de *Montaigne*. Nouvelle edition faite sur les plus anciennes et correctes; augmentée de quelques lettres de l'Auteur; par Mr. *Coste*; a Londres 1724. 3 Tomes. 4.; à la Haye 1727. 5 Voll. 12. Die erste Ausgabe erschien zu Paris 1580. 8. Nach des Verfassers Tode aus seinen Handschriften vermehrt ebendas. 1595. 8. Deutsch: M. Montaigne's Gedanken und Meinungen über allerley Gegenstände, übersetzt von J. F. G. Bode. Berlin 1794. 95. 6 Bände 8. — De la sagesse trois livres par *Pierre Charron*; suivant la premiere

miere edition de Bourdeaux 1601. A Paris 1618. 8. Amstd. 1662. 12. Deutsch: Charron's wahre Weißheit, übersetzt von Lorenz Hübner; München 1782. 2 B. 8. — *Francisci Sanchez* tractatus philosophici; quod nihil scitur; de divinatione per somnum ad Aristotelem; in libr. Aristotelis Physiognomicon commentarius; de longitudine et brevitate vitæ; Roterod. 1649. 8. Der Tractat: De multum nobili scientia, Quod nihil scitur ist auch besonders herausgekommen Lugd. 1581. 4. und unter dem Titel: Sanchez aliquid sciens mit widerlegenden Anmerkungen von Daniel Hartnack, Stettin 1665. 12. — The works of *Francis Bacon*, Baron of *Verulam* etc; in *four* volumes with several additional pieces never before printed in any edition of his works. To which is prefixed a new life of the author by Mr. *Mallet*; London 1740 fol. *Francisci Baconis de Verulamio* — opera omnia septem voluminibus distincta. Novæ huic editioni accedunt opuscula historico politica ex anglico nuper latine facta; Amstelod. 1730. 8. Es giebt mehr ältere Lateinische Ausgaben. Von den Büchern de augmentis scientiarum im ersten Bande ist eine sehr gute Handedition Lugd. Bat. 1652. 12. und von dem Novum Organon (im zweyten Bande der Opp.) ebendaselbst 1650. 12. Das erstere Werk ist auch in's Deutsche übersetzt von Joh. Herm. Pfingsten Pest 1783. 8 und macht den ersten Band der: Sammlung der Schriften schöner Geister

ster aus dem funfzehnten, sechszehnten und siebzehnten Jah hundert aus. Das neue Organon ist übersetzt von Georg Wilhelm Bartholdy. Mit Anmerkungen von Salomon Maimon. Zwey Bände. Berlin 1793. 8.

Neuere Werke und Hülfsmittel: *Christ* de vita, scriptis et secta *N. Machiavelli*; Lipsi. 1731. — *Io. Georg Lotteri* Dissertatio de *Bernardini Telesii*, philosophi Itali, vita et philosophia; Lipsi. 1733. 4. — *Ernest. Sal. Cypriani* Vita *Thomæ Campanellæ*; *Amstd.* 1705. 8. Accedunt hac secunda editione Appendices IV doctorum virorum de Campanellæ vita, philosophia et libris Schediasmata complectentes; Amstd. 1722. 12. — Ueber Thomas Campanella, im teutschen Museum Jahrgang 1780. St. XII S. 481. — Thomas Campanella über die menschliche Erkenntniß, mit einigen Bemerkungen über dessen Philosophie, von Sülleborn, in den Beyträgen zur Geschichte der Phil. St. VI. S. 124. — Jordani Bruni Unschuld in puncto der Atheisterey von Chr. Aug. Heumann, in den Act. philosophor. St. IX. S. 380. — *Frid. Christ. Lauckhard* Dissertatio de *Iordano Bruno*; Halæ 1783. 4. — Beytrag zur Lebensgeschichte des Jordanus Bruno, von Kindervater, in Cäsars Denkwürdigkeiten aus der philosophischen Welt B. VI Nro. 5. (1788). — *Io. Gottfr. Olearii* Diss. I de vita et fatis *Iul. Cæs. Vanini*; Diss. II de *Vanini* scriptis et opinionibus; Ienae 1708. 4.

— *Io. Maur. Schram* de vita et scriptis famosi Athei, *Iul. Cæs. Vanini*, tractatus singularis, in quo genus, mores et studia, cum ipsa morte horrenda e scriptis suis rarioribus et aliis Fide dignis auctoribus selecta sunt, et ne cui offendiculo forent, errores illius simul sunt refutati; Custrini 1715. 8. — Apologia pro *Iul. Cæs. Vanino*, Cosmopoli (Roterdami) typis philaletheis 1712. 8. (auctore *Petr. Frieder. Arpe*). — La vie et les sentimens de *Vanini* (par Mr. *Durand*); à Rotterdam 1717. 8. — Ueber Julius Cäsar Vanini, von Sülleborn; in deßen Beyträgen zur Geschichte der Philosophie St. V. S. 1. — Eloge de *Michel Montaigne*, qui a remporté le prix d'eloquence à l'academie de Bourdeaux en 1774, par Mr. l'Abbé *Talbert*; a Paris 1775. 12. — Eloge analytique et historique de *Michel Montaigne*, par Mr *de la Dixmerie*; à Paris 1781. 8. — Histoire de la vie et des ouvrages de *Francois Bacon*, traduite de l'anglois; à la Haye 1742. 12. Ueber die Philosophie des Kanzlers Franz Baco, voran seine Lebensgeschichte. Nach dem französischen von Joh. Heinr. Friedr. Ulrich; Berlin 1780. 8. — *Bruckeri* hist. crit. philos. T. IV. pf. 1. 2. — Agatopisto Cromaziano kritische Geschichte der Revolutionen der Philosophie in den drey letzten Jahrhunderten. Aus dem Italienischen übers. mit Anmerkungen von B. H. Heydenreich. Zwey Theile. Leipzig 1791. — Tiedemann's Geist der specul.

Philosophie B. V. — Stäudlin's Geist und Geschichte des Skepticismus B. II. — Meiners Grundriß der Geschichte der Weltweißheit S. 233 ff. Vergl die Literatur des XIX Abschnittes und auch mehrere Artikel beym Bayle.

§. 911.

In den Ländern, wo die scholastische Philosophie auch nach der im funfzehnten Jahrhundert erfolgten Wiederherstellung der classischen römischen und griechischen Literatur die herschende blieb, gieng sie selbst doch nach und nach in einen gereinigtern Peripateticismus über. Das Meiste wirkte hierzu, daß das Studium der Aristotelischen Schriften im Originale immer allgemeiner wurde. In Spanien war im Anfange des sechszehnten Jahrhunderts einer der berühmtesten Ausleger des Aristoteles Johann Genesius Sepulveda, gebohren im J. 1491. Er studirte anfangs zu Cordova, gieng aber nachher auf die Akademie zu Bologna, wo er Ephorus des Collegium Hispanicum ward. Seine Einsichten in die classische Literatur und Theologie erwarben ihm die Bekantschaft eines der edelsten Gönners und Beförderers der Wissenschaften in jener Zeit, des Albertus Pius, Fürsten von Carpi, der ihn in

den

den Kreis seiner vertrautern Freunde aufnahm. Hier entstand die freundschaftliche Verbindung zwischen ihm, dem Aldus Manutius, Petrus Pomponatius, Marcus Musurus aus Kreta, u. a. Nach seiner Rückkunft im Vaterlande erhielt er ein Canonicat zu Salamanca, und ward Historiograph Kayfers Carl V, deßen Leben er auch beschrieben hat. Sein literarisches Hauptgeschäfft aber bestand darin, Aristotelische Bücher zu übersetzen, die classische Literatur mehr in Spanien zu verbreiten, und dadurch die scholastische Barbarey zu vermindern. Leider befleckte er seinen Charakter durch einen Streit mit dem Bartholomaeus Casa, dem vortrefflicher Beichtvater Carls, der die schändlichen Grausamkeiten, welche die Spanier damals in America begiengen, und von denen er selbst ein Augenzeuge gewesen war, am Hofe zur Sprache brachte, und darauf drang, daß denselben Einhalt geschähe, um die gerechte Strafe des Himmels dafür von Spanien abzuwenden. Sepulveda vertheidigte das Verfahren der Spanier gegen die Wilden, und wollte eine Schrift gegen den Casa herausgeben, deren Druck aber verhindert wurde. Seine Widersetzlichkeit bewirkte doch so viel, daß, da nachher andere Umstände den Kayser abhielten, an die Milderung des traurigen Schikfals der Americaner zu denken, diese Angelegenheit

vergessen wurde, und die bigotte Tyranney der Spanier nach wie vor fortdauerte. Es ist eine sehr schlechte Entschuldigung, welche die Freunde des Sepulveda vorbrachten, daß sein Benehmen in dieser Sache bloß eine Folge der Hartnäckigkeit gewesen sey, womit er an einmal gefaßten Meynungen und Vorurtheilen festhieng.

Bruckeri hist. crit. philos. T. IV. P. 1. p. 195. sq.

§. 912.

Was Sepulveda und andere durch eine unmittelbare bessere Auslegung der Schriften des Aristoteles zu bewirken suchten, ward in Frankeich vorzüglich dadurch befördert, daß ein entschiedner Gegner und Verächter des Aristoteles auftrat. Dieser war Petrus Ramus (Pierre de la Ramée). Er ward gebohren in einen Dorfe in der Picardie im J. 1515. Wegen seiner Armuth war er zuerst Bedienter in dem Collegium von Navarra zu Paris; er fand aber in der Folge hinlängliche Unterstützung, um unabhängig seine Studien fortsetzen zu können. Er studirte anfangs eifrig die Aristotelische Philosophie. Da er

sich aber durchaus nicht von ihr befriedigt fühlte, so entstand bey ihm die lebhafteste Antipathie gegen dieselbe, die sich auch hernach in allen seinen Schriften ausdrückte, oder vielmehr der eigentliche Gegenstand war, um welchen sich diese herumdrehten. Schon als Magister stellte er den Satz auf und vertheidigte ihn, daß Aristoteles lauter Irrthümer gelehrt habe. Wenn schon diese Behauptung damals Aufsehn erregen mußte, so erhob sich ein noch weit größerer Lerm durch die beyden Werke, die Ramus herausgab, die Institutiones dialecticas, und die Animadversiones Aristotelicas. Der Zweck des erstern Werkes war eine bessere Logik, als es die Aristotelische nach des Ramus Urtheile seyn sollte; und des andern, die Fehler des Aristoteles und seines Systems aufzudecken. Ramus empörte fast die ganze Universität Paris gegen sich; er ward als gefährlicher Neuerer angeklagt, und es ward eine königliche Commission niedergesetzt, um die Gründe der Neuerungen und der Anklage zu untersuchen. Da die Mitglieder der Commission größtentheils zu den heftigsten Feinden des Ramus gehörten, so fiel der Ausspruch derselben dahin aus, daß ihm verboten wurde, sich künftig weder mündlich noch schriftlich gegen den Aristoteles zu erklären. Hierdurch wurde nun vorerst die Wirksamkeit des Ramus gelähmt.

Durch die Begünstigung des Cardinals von Lothringen erhielt er indeßen im J. 1551 eine Lehrstelle der Dialektik und Beredsamkeit an der Universität zu Paris. Aber er wurde auf's neue in verdrüßliche Streitigkeiten verwickelt über die Aussprache einiger lateinischer Buchstaben, wozu noch die damalige Verfolgung der Hugenotten kam, zu welchen Ramus gehörte. Er legte seine Stelle nieder, und bekam vom Könige die Erlaubniß, einige Jahre in fremden Ländern reisen zu dürfen. Er gieng durch Italien, Deutschland und die Schweiz, und kam im J. 1571 nach Paris zurück. Hier ward er im folgenden Jahre bey der berüchtigten Pariser Bluthochzeit durch Meuchelmörder, die seine Feinde gedungen hatten, umgebracht, und sein Körper noch nach dem Tode auf's schändlichste gemishandelt. Ramus war ein heller Kopf, der aber mehr Talent hatte, sich selbst ein eignes Ideensystem zu bilden, und sich nur in diesem zu verstehn, als sich in die Vorstellungsart eines Andern zu versetzen; daher er auch das Aristotelische System irrig oder unverständlich fand, obgleich sein Tadel desselben oft nur auf seinen eigenen Irthümern gegründet, oder doch nicht so treffend war, wie er ihm zu seyn schien. Gleichwohl ist seine Erscheinung im Gebiete der Philosophie, vornehmlich in Beziehung auf die herschende philosophische Denk-

art

art in Paris, nicht ohne wohlthätige Folgen gewesen. Er erschütterte auf der einen Seite die Autorität des Aristoteles, und gab ein auffallendes Beyspiel, daß sich auch unabhängig von demselben philosophiren lasse. Auf der andern Seite nöthigte er seine Gegner, zu den Quellen der Aristotelischen Philosophie selbst zurückzugehn, um ihn widerlegen zu können, wodurch das Studium dieser indirect gar sehr befördert wurde. Es bildeten sich bald zwey Parteyen, die Ramisten und Anramisten, die sich auch ausserhalb Frankreich verbreiteten, und mit großer, oft Scandale veranlassender, Bitterkeit verfolgten.

S. *Launoyus* de varia Aristotelis fortuna in Acad. Paris. p. 65. Vergl. *Bayle* Art. *Ramus*.

§. 913.

Mit dem Petrus Ramus verdient gleich zusammengestellt zu werden sein Zeitgenosse Franciscus Patricius, einer der gelehrtesten und scharfsinnigsten Männer des sechszehnten Jahrhunderts. Er war gebohren 1529 zu Cliffa in Dalmatien, und hatte das Schikksal, von seinem neunten Jahre an bis fast

zum männlichen Alter eine sehr unstete Lebensart, auf Reisen durch Griechenland, die Inseln des Archipels, Kleinasien, Spanien und Frankreich, führen zu müssen, unter Umständen und Verhältnißen, die den Studien höchst ungünstig waren, und auch unter mancherley harten Beschwerden und Unfällen. Auf der Insel Cypern brachte er länger als sieben Jahre im Mangel, in den mühseligsten Geschäfften für andere, und bey dem damaligen Kriege der Venetianer nicht selten in großer Gefahr zu. Endlich kam er mit dem Philipp Nocenigo, Erzbischofe von Cypern, nach Venedig; beyde begaben sich von dort nach Padua, und hier begann seine eigentliche literarische Laufbahn. Vom Antonius Montecatinus ward er zum Lehrer der Platonischen Philosophie am Gymnasium zu Ferrara empfohlen. Pabst Clemens VIII, der einer seiner Zuhörer gewesen war, berief ihn nach Rom, und stellte ihn daselbst mit einem ansehnlichen Gehalte als öffentlichen Lehrer der Philosophie an. Er starb im J. 1597. Schwerlich hat Aristoteles und seine Philosophie je einen schlimmern Gegner gehabt, als Patricius war. Er gab zwar die Absicht vor, nachdem Porphyr, Simplicius, Boethius, Johann Picus von Mirandula, u. a. vergebliche Versuche gemacht hätten, eine concordiam Platonis et Aristotelis zu be-

bewirken, dieses Wagestük selbst zu bestehen, und behauptete auch, in seinen Discussionibus Peripateticis den Aristoteles nicht nur mit dem Plato, sondern selbst mit den meisten übrigen ältern Philosophen ausgeglichen zu haben. Aber diese Ausgleichung war die seltsamste und paradoxeste in ihrer Art, und für das Ansehn des Aristoteles und seiner Philosophie um desto gefährlicher, je mehr sie in der That, besonders, wenn man dabey den Zustand der Literatur in jenem Zeitalter erwägt, ein Werk des Genies, der Kritik und Gelehrsamkeit ist. Patricius bemühte sich erstlich zu beweisen, daß fast alle dem Aristoteles gewöhnlich beygelegte Bücher, ein paar der unbedeutendsten verhältnißmäßig, und noch dazu entschieden unechte, z. B. das Buch de mundo ad Alexandrum, ausgenommen, ihm untergeschoben seyen. Er führte diesen Beweis theils aus der innern Beschaffenheit der Bücher selbst, welche dem nicht entspreche, was sie nach Stellen des Aristoteles in andern Büchern, oder nach den Zeugnißen anderer alter Schriftsteller seyn sollten; aus dem Widerstreite der Aristotelischen Bücher gegen einander; aus den Zeugnißen der ältern griechischen Ausleger u. w. Aus dieser seiner kritischen Untersuchung ist noch gegenwärtig viel zu lernen, wenigstens was die historischen und kritischen Data betrifft, die sich gegen die Echtheit der ein-

einzelnen Aristotelischen Schriften vorbringen lassen, sie mögen nun Grund haben oder nicht. Vollends muß sie damals, wo sie zuerst erschien, und der Gegenstand das höchste Interesse hatte, ausserordentlich merkwürdig und anziehend gewesen seyn. Er zog zweytens aus der Untersuchung das Resultat, daß die Aristotelischen Bücher, so wie wir sie itzt haben, aus den Werken der ältern griechischen Philosophen oft auf eine sehr unverständige Weise plagiirt und compilirt seyen, und aus diesem Gesichtspuncte müsse das Verhältniß derselben zur Platonischen, wie zu jeder andern Philosophie des Alterthums, beurtheilt werden. Sogar die Lebensgeschichte des Aristoteles stellte er in dem unrühmlichsten Lichte dar, mit Benutzung aller der Anekdoten, die zum Nachtheile desselben bey den Alten vorkommen. Statt nun drittens, wie er anfangs versprochen, die Uebereinstimmung des Aristoteles mit den ältern Philosophen, namentlich dem Plato, zu zeigen, deckt er vielmehr im dritten Buche der Discussionum Peripateticarum den Widerstreit jenes gegen die Eleatiker, den Empedokles, Anaxagoras und Demokrit, hauptsächlich aber gegen die Pythagoreer und den Plato auf. Das vierte Buch enthält eine scharfe und hämische Kritik der Physik des Aristoteles. Um die Discussiones Peripateticas des Patricius überhaupt

richtig zu würdigen, ist zu bemerken, daß die vier Bücher, aus denen sie bestehen, einzeln erschienen, und daß er zuerst eine Concordiam Platonis et Aristotelis versprach, um nicht zu sehr anzustoßen, bis er glaubte, in einer Lage zu seyn, wo er freyer mit seinen Meynungen hervortreten konte; was in den beyden lezten Büchern der Discussionum geschah. Ferner sehr viele Stellen des Aristoteles, der ältern Schriftsteller und griechischen Ausleger, sind von Patricius falsch angegeben, aus dem Zusammenhange gerissen und zu Gunsten seiner Hypothese gedeutet; oft beweisen sie auch nicht, was sie beweisen sollen; so daß man seinen Datis nicht schlechthin trauen darf, wenn man sie nicht vorher in den Quellen geprüft hat. Seinen Haß gegen die Aristotelische Philosophie überhaupt äusserte er durch die Bitte an den Pabst Gregor XIV in der Dedication seiner Philosophia de vniversis, daß dieser den Unterricht in jener auf allen Schulen und Universitäten verbieten, und dagegen die Platonische Philosophie zu lehren befehlen möge; und auch in einer eigenen Schrift unter dem Titel: Aristoteles exotericus. In der letztern zeigte er, wie sehr die exoterische Aristotelische Philosophie dem Christenthume zuwider laufe, und hob hingegen drey und vierzig Puncte aus, in welchen die Platonische Philosophie mit demsel-

selben harmonire. Es war wohl nicht anders zu erwarten, als daß Patricius durch seinen Angriff der Aristotelischen Philosophie und die Art desselben viel Gegner erweckte; aber diese schränkten sich doch mehr darauf ein, ihren Unwillen auszudrücken, ihm im Allgemeinen zu widersprechen, ihn der Verdrehung und Misdeutung einzelner Stellen des Aristoteles und anderer alter Schriftsteller, aus denen er argumentirt hatte, zu beschuldigen, als daß sie ihn im ganzen vollständig und gründlich widerlegt hätten.

Für die Lebensgeschichte des Patricius sind seine Dedicationen wichtig. Zu Ferrara lehrte er die Philosophie siebzehn Jahre. S. *Launoyus* de fortuna Aristotelis cap. XIV. *Bayle* Art. *Patrice*. *Bruckeri* hist. crit. philos. T. IV. P. 1. p. 422 sq.

§. 914.

Man würde sich sehr irren, wenn man glaubte, daß es die reine Platonische Philosophie gewesen wäre, für deren Alleinherrschaft Patricius so eifrig stritt. Im Gegentheile war es ebenfalls der mystische Neoplatonismus, den er mit allen so genannten Platonikern seiner Zeit zu verbreiten suchte. Dies erhellt am auffallendsten aus der Sammlung

von den dem Hermes Trismegist, Zoroaster, Orpheus, angedichteten Schriften, die er herausgab, ohne dabey eine Spur der Unechtheit zu ahnden, was freylich mit seiner Skepsis an der Echtheit der gültigsten und allgemein anerkannten Werke des Aristoteles in dem sonderbarsten Widerspruche steht. Selbst die philosophia mystica oder Aegyptiaca, die dem Aristoteles beygelegt wird, gab er heraus, zum Beweise, daß die geheime Lehre des Stagiriten dieselbe mit der Platonischen Philosophie und auch mit dem Christenthume gewesen sey. Er blieb aber doch in der Folge nicht bey dem gemeinen Neoplatonismus stehn, sondern bildete sich ein eigenes philosophisches System, das er im Wesentlichen von seinem Freunde, dem Bernhardinus Telesius, entlehnte und nur in einzelnen Puncten abänderte, welche Abänderungen Telesius selbst wiederum zur Vervollkommung seines Systems benutzte. Da dieses letztere weiter unten genauer entwickelt werden wird, so bedarf des Patricius philosophia de vniversis hier weiter keiner Erörterung. Ohnehin erscheint das Telesische System beym Patricius viel dunkler und verworrener, durch Einmischung von polemischen Raisonnements gegen Aristotelische Behauptungen, und andere Zusätze aus der Neuplatonischen und Cabbalistischen Philosophie.

Un-

Ungeachtet seines Haßes gegen den Aristoteles zog doch Patricius den Commentar des Johann Philoponus zur Metaphysik jenes ans Licht, und gab ihn in einer lateinischen Uebersetzung heraus (Ferrara. 1583. fol); vermuthlich weil er den Philopon für einen von den Auslegern hielt, welche eine Harmonie der Platonischen und Aristotelischen Lehre durch die Deutung beyder zu bewirken trachteten.

§. 915.

Einer der trefflichsten Ausleger und Apologeten des Aristoteles war in eben dieser Periode Jacob Zabarella, gebohren zu Padua im J. 1533. Er studirte die classische Literatur unter der Anleitung des berühmten Franz Robortellus; in der Philosophie hatte er den Bernardinus Tomitanus zum Lehrer, von welchem er auch im J. 1564 der Nachfolger im Lehramte der Logik wurde. Er hat zahlreiche Commentare über die Aristotelischen Bücher geschrieben, welche, wie die Werke des Jacob Carpentarius, zu den brauchbarsten zu rechnen sind, welche wir aus den neuern Zeiten besitzen. Sofern er als Lehrer und eifriger Anhänger des Peripateticismus sich strenge an den Principien desselben hielt, kam er auch, wie manche andere reine Peripatetiker,

in

in den Verdacht der Ketzerey, der ihm indessen während seines Lebens nicht weiter nachtheilig wurde. Daß er eines Abends seinen Zuhörern einen Stern gezeigt habe, der für ihn verhängnißvoll wäre, und daß er wenige Tage darauf krank geworden und gestorben sey (1559), ist ein von den Astrologen erdichtetes Mährchen. Zabarella selbst war übrigens der Astrologie sehr ergeben,

Bruckeri hist. crit. philos. T. IV P. I. p. 200.

§. 916.

Auch auf den deutschen Universitäten und gelehrten Schulen ward im sechszehnten Jahrhunderte allmälich die Scholastik immer mehr verdrängt, und an ihrer Stelle die reinere Aristotelische Philosophie herrschend. Eben die Ursachen, welche eine freyere Denkart in der Philosophie überhaupt herbeygeführt hatten, bewirkten endlich auch im J. 1517 den ersten so unermeßlich folgenreichen Schritt zur Reformation der Religion und der Kirche durch Martin Luther. Beyde Ereignisse, die Verbesserung der Philosophie, und die Reformation der positiven Religion, unterstützten und beförderten hernach einander wechselseitig

in

in Deutschland das ganze sechszehnte Jahrhundert hindurch. Luther wirkte vorzüglich auf die Wiederherstellung der religiösen Freyheit des menschlichen Geistes, von welcher die philosophische, obgleich diese sich der geoffenbarten Lehre und der neuen protestantischen Kirche in mehr als Einem Betrachte unterordnen mußte, unzertrennlich war. Philipp Melanchthon, der Freund und Gehülfe Luthers bey dem Reformationswerke aber war es, der durch die Autorität, welche er sich als Gelehrter und Reformator erworben hatte, auch den Charakter der wissenschaftlichen Philosophie entscheidend bestimte, welchen diese auf eine Zeitlang in Deutschland erhielt. Da er selbst der reinern Aristotelischen Philosophie ergeben war, diese öffentlich lehrte und in seinen Reden empfahl, auch in seinen Compendien darstellte, so wurde sie bald in Deutschland allgemein geltend, zumal die Lehrbücher Melanchthons von den protestantischen Gelehrten überall zum Grunde gelegt wurden. Die mystischen Platoniker gewannen allerdings auch unter den Deutschen einen großen Anhang, aber ihre Lehre wurde doch nicht so öffentliche Lehre der Schulen und Universitäten, wie es die Aristotelischen Grundsätze waren. Uebrigens wurde doch nur der systematische Unterricht in der Philosophie auf den Peripateticismus eingeschränkt. Da auch andre classische

fische Schriftsteller, z. B. Cicero, auf den Schulen und Universitäten erklärt wurden, so konte das Studium der Philosophie überhaupt doch nicht so ganz einseitig wieder werden, wie es vorher gewesen war, wo die Jugend ausser ihren scholastischen Lehrbüchern keinen classischen Schriftsteller des Alterthums weiter kennen lernte, und folglich auch keine Veranlassung zum Selbstdenken, zur eigenen Vergleichung und Prüfung entgegengesetzter philosophischer Vorstellungsarten, bekam. Melanchthon selbst drang auch immer darauf, bloß das Nützliche aus der Aristotelischen Philosophie zu lehren, mit Weglassung aller unnützer Spitzfindigkeiten.

Bruckeri hist. crit. philos. T. IV. P. I. p. 284 sq.

§. 917.

Da einmal die Wiederherstellung des Platonismus und des reinern Peripateticismus von dem erneuerten Studium der alten classischen Literatur überhaupt ausgegangen war; so konte es nicht fehlen, daß nicht auch andere philosophische Systeme des griechischen Alterthums die Aufmerksamkeit einzelner Gelehrten be-

besonders auf sich zogen, sofern sie ihnen, wenn auch nicht im Ganzen, doch in diesen und jenen einzelnen Theilen, befriedigender und vorzüglicher zu seyn schienen. So würde es in der That höchst auffallend seyn, falls neben dem Aristotelischen und Platonischen nicht das Stoische Moralsystem irgend einen oder mehr Anhänger und Herolde gefunden hätte, nachdem die Schriften des Cicero, Seneca, u. a., in denen Stoische Philosopheme dargestellt und beurtheilt werden, zur Lieblingslectüre der Gelehrten geworden waren. Aber die Partey der Stoiker bekam auch im sechszehnten Jahrhundert mehrere wenigstens durch Talent und Gelehrsamkeit ihrer würdige Repräsentanten. Der vornehmste unter diesen war Justus Lipsius, gebohren auf einem Landgute unweit Brüssel im J. 1547. Er studirte anfangs zu Brüssel und zu Cölln unter Anleitung der Jesuiten scholastische Philosophie, ward aber schon früh mit der classischen römischen Literatur, vornehmlich den Werken des Cicero, vertraut, denen er inzwischen in der Folge sehr abgeneigt wurde, da er die Werke des Tacitus und Seneca gelesen hatte, nach welchen er auch seine eigene lateinische Schreibart bildete. Von Cölln begab er sich nach Löwen, wo er seine Eltern durch den Tod verlor. Da ihm diese ein geringes Vermögen hinterließen, so war er genöthigt, auf eignen Erwerb

werb zu seinem Unterhalte zu denken. Im neunzehnten Jahre seines Alters gab er Varias lectiones heraus, und dedicirte sie dem Cardinale Pernotti, der ihn nach Rom zog und zu seinem lateinischen Secretair ernannte. So sehr er hier an Kentniß der alten Literatur auch durch den freundschaftlichen Umgang mit den angesehensten Literatoren der Zeit gewann, so sehr wurde sein sittlicher Character verdorben, der die moralischen Grundsätze der Stoiker, welche Lipsius als Gelehrter und Philosoph allen übrigen vorzog, nicht ausdrückte. Bey seiner Rückkunft nach Löwen überließ er sich ohne Rückhalt allen Ausschweifungen, bis er durch die Verbindung, in welche er mit dem Carl Cange in Lüttich, einem der gelehrtesten und tugendhaftesten Männer, kam, zu einem moralisch bessern Lebenswandel umgestimmt wurde. Er machte hierauf eine Reise nach Wien, von dort durch Böhmen und Sachsen, und, da der Krieg in seinem Vaterlande wüthete, nahm er eine Lehrstelle in Jena und zugleich insgeheim die lutherische Religion an, weil dies eine Bedingung war, unter welcher allein er ein Lehramt bey der Universität begleiten konte, ohne daß er doch selbst diesen von ihm gethanen Schritt geradezu und öffentlich eingestehen wollte. Dies letztere war ein Winkelzug in seinem Benehmen, der auch nichts weniger als den stoischen

Charakter darstellte. Er blieb nicht lange in Jena, und gieng nach seinem väterlichen Landgute zurück; wurde aber durch den Krieg von dort vertrieben, und bekam 1579 eine Lehrstelle zu Leyden, wo er wiederum nach den Gesetzen der Akademie sich zur reformirten Religion bekannte. Er lehrte hier dreyzehn Jahre, ward aber durch intolerante politische Grundsätze, die er mündlich und schriftlich äusserte, und die sich um so weniger mit den damals neu belebten Freyheitsgesinnungen der Niederländer vertrugen, je mehr sie die Grausamkeiten der Spanier zu rechtfertigen schienen, in bittere Streitigkeiten verwickelt; ward überdem in Ansehung seiner religiösen Denkart verdächtig, und dadurch allgemein verhaßt; so daß er selbst den Entschluß faßte, sein Amt aufzugeben. Er gieng nach Spaa, unter dem Vorwande die dortigen Bäder zu gebrauchen, kehrte aber nicht wieder nach Leyden zurück, sondern begab sich nach Cölln zu den Jesuiten, die ihn wieder in den Schooß der katholischen Kirche aufnahmen, der er beständig treu geblieben zu seyn behauptete. Auf Empfehlung der Jesuiten ward er als Professor zu Löwen angestellt, und hier erreichte sein literarischer Ruhm den höchsten Gipfel, wiewohl er zugleich, um sich den Jesuiten gefällig zu machen, ein paar Lobreden auf Wunderbilder der Jungfrau Maria schrieb.

schrieb. Kurz vor seinem Tode ward er von dem Professoramte befreyt und zum Historiographen des Königs von Spanien ernannt. Er starb im J. 1606. Abgesehen von dem Charakter des Lipsius, den seine Lebensgeschichte darstellt, sind seine Schriften über die stoische Philosophie — denn die übrigen kritisch antiquarischen Inhalts gehören hierher nicht — sehr schätzbar; so wie er sich auch um die Erläuterung der Quellen, namentlich der Werke des Seneca, sehr verdient gemacht hat. Da er inzwischen eine zu enthusiastische Anhänglichkeit an den Stoischen Lehren hatte, so hat er häufig die schwachen Seiten derselben übersehen, und sie im Ganzen unrichtig gewürdigt. Auch ist die Parallele, die er oft zwischen ihnen und den Lehren des Christenthums zieht, zumal bey seiner leichtsinnigen Denkart über Religion in frühern Jahren, und seinem aufrichtigen oder geheuchelten religiösen Aberglauben im Alter, der historischen Wahrheit in der Darstellung des Stoicismus sehr nachtheilig gewesen. In den Politicis siue ciuilis doctrinae libris sex zeigt er sich als einen eifrigen Vertheidiger der monarchischen Form, und das verleitete ihn auch zu manchen Behauptungen, welche den republicanischen Niederländern in hohem Grade misfielen. In seinem schriftstellerischen Charakter war grenzenlose Eitelkeit ein

Charakter darstellte. Er blieb nicht lange in Jena, und gieng nach seinem väterlichen Landgute zurück; wurde aber durch den Krieg von dort vertrieben, und bekam 1579 eine Lehrstelle zu Leyden, wo er wiederum nach den Gesetzen der Akademie sich zur reformirten Religion bekannte. Er lehrte hier dreyzehn Jahre, ward aber durch intolerante politische Grundsätze, die er mündlich und schriftlich äusserte, und die sich um so weniger mit den damals neu belebten Freyheitsgesinnungen der Niederländer vertrugen, je mehr sie die Grausamkeiten der Spanier zu rechtfertigen schienen, in bittere Streitigkeiten verwickelt; ward überdem in Ansehung seiner religiösen Denkart verdächtig, und dadurch allgemein verhaßt; so daß er selbst den Entschluß faßte, sein Amt aufzugeben. Er gieng nach Spaa, unter dem Vorwande die dortigen Bäder zu gebrauchen, kehrte aber nicht wieder nach Leyden zurück, sondern begab sich nach Cölln zu den Jesuiten, die ihn wieder in den Schooß der katholischen Kirche aufnahmen, der er beständig treu geblieben zu seyn behauptete. Auf Empfehlung der Jesuiten ward er als Professor zu Löwen angestellt, und hier erreichte sein literarischer Ruhm den höchsten Gipfel, wiewohl er zugleich, um sich den Jesuiten gefällig zu machen, ein paar Lobreden auf Wunderbilder der Jungfrau Maria schrieb.

schrieb. Kurz vor seinem Tode ward er von dem Professoramte befreyt und zum Historiographen des Königs von Spanien ernannt. Er starb im J. 1606. Abgesehen von dem Charakter des Lipsius, den seine Lebensgeschichte darstellt, sind seine Schriften über die stoische Philosophie — denn die übrigen kritisch antiquarischen Inhalts gehören hierher nicht — sehr schätzbar; so wie er sich auch um die Erläuterung der Quellen, namentlich der Werke des Seneca, sehr verdient gemacht hat. Da er inzwischen eine zu enthusiastische Anhänglichkeit an den Stoischen Lehren hatte, so hat er häufig die schwachen Seiten derselben übersehen, und sie im Ganzen unrichtig gewürdigt. Auch ist die Parallele, die er oft zwischen ihnen und den Lehren des Christenthums zieht, zumal bey seiner leichtsinnigen Denkart über Religion in frühern Jahren, und seinem aufrichtigen oder geheuchelten religiösen Aberglauben im Alter, der historischen Wahrheit in der Darstellung des Stoicismus sehr nachtheilig gewesen. In den Politicis siue ciuilis doctrinae libris sex zeigt er sich als einen eifrigen Vertheidiger der monarchischen Form, und das verleitete ihn auch zu manchen Behauptungen, welche den republicanischen Niederländern in hohem Grade misfielen. In seinem schriftstellerischen Charakter war grenzenlose Eitelkeit ein

Hauptzug, was ſchon die Dedication ſeiner Feder an die Jungfrau Maria beweiſt.

Bruckeri hiſtor. crit. philoſ. T. IV. p. 486 ſq.

Unter den Nachfolgern des Lipſius iſt beſonders Gaſpar Scioppius berühmt oder vielmehr berüchtigt geworden, obwohl die Geſchichte ſeiner Streitigkeiten, und was davon ſeinem moraliſchen Charakter zur Laſt fällt, nicht ganz im Klaren iſt. Er verſprach ein großes Werk über die Stoiſche Philoſophie, von welchem aber nur ein Bruchſtück unter dem Titel: Elementa philoſophiae Stoicae moralis, quae in Senecam, Ciceronem, Plutarchum aliosque Scriptores commentarii loco eſſe poſſunt (Mogunt. 1608) herausgekommen iſt. - Dieſes enthält aber nichts weiter als einen Auszug aus den Werken des Lipſius. Ungleich mehr that für die Verbreitung und Aufhellung der Stoiſchen Moralphiloſophie Thomas Gataker (geb. zu London 1574; geſtorben zu Cambridge als Vorſteher des Trinity college 1654) durch ſeine Ausgabe des Antonin, und die ihr vorgeſetzte Abhandlung.

§. 913.

Neben denen, welche im ſechszehnten Jahrhunderte das Studium der philoſophiſchen Syſteme des griechiſchen Alterthums in der urſprünglichen Lauterkeit derſelben zu erneuern ver-

versuchten, behielt auch der mystische Neoplatonismus und Cabbalismus seine Anhänger, und zwar zeichneten sich mehrere derselben durch die abentheuerlichsten Schwärmereyen aus. Unter diesen ist besonders berüchtigt geworden Philipp Aureolus Theophrastus Paracelsus, auch Bombastus von Hohenheim genannt. Er war gebohren in der Schweiz im Jahre 1493. Die Geschichte seiner Abkunft ist ungewiß. Sein Vater war ein Arzt, und brachte ihm früh medicinische Kenntniße bey; er wußte schon als Knabe ganze Stellen aus den Schriften des Galen auswendig. Den lebhaftesten Hang aber bekam er zur Chemie, und diesem folgte er durch sein ganzes Leben. Der Begriff der Chemie hieng damals mit dem Begriffe geheimer Künste und Wissenschaften unzertrennlich zusammen, und man konte sich jener nicht widmen, ohne daß nicht die Wißbegierde nach diesen erweckt worden wäre. Theophrast ward von ihr auf's heftigste getrieben, machte Reisen in alle irgend zugängliche Länder, auch in Rußland, Asien und Africa, besuchte die Bergwerke, unterhielt sich mit Gelehrten und Personen jeder Art, von denen er irgend eine Erweiterung seiner medicinischen, mineralogischen und alchemistischen Kentniße, besonders soferne es Geheimniße seyn sollten, erwarten konte, durchstöberte alle Bibliotheken nach den

selben harmonire. Es war wohl nicht anders zu erwarten, als daß Patricius durch seinen Angriff der Aristotelischen Philosophie und die Art desselben viel Gegner erweckte; aber diese schränkten sich doch mehr darauf ein, ihren Unwillen auszudrücken, ihm im Allgemeinen zu widersprechen, ihn der Verdrehung und Misdeutung einzelner Stellen des Aristoteles und anderer alter Schriftsteller, aus denen er argumentirt hatte, zu beschuldigen, als daß sie ihn im ganzen vollständig und gründlich widerlegt hätten.

Für die Lebensgeschichte des Patricius sind seine Dedicationen wichtig. Zu Ferrara lehrte er die Philosophie siebzehn Jahre. S. *Launoyus* de fortuna Aristotelis cap. XIV. *Bayle* Art. *Patrice*. *Bruckeri* hist. crit. philos. T. IV. P. 1. p. 422 sq.

§. 914.

Man würde sich sehr irren, wenn man glaubte, daß es die reine Platonische Philosophie gewesen wäre, für deren Alleinherrschaft Patricius so eifrig stritt. Im Gegentheile war es ebenfalls der mystische Neoplatonismus, den er mit allen so genannten Platonikern seiner Zeit zu verbreiten suchte. Dies erhellt am auffallendsten aus der Sammlung

von den dem Hermes Trismegist, Zoroaster, Orpheus, angedichteten Schriften, die er herausgab, ohne dabey eine Spur der Unechtheit zu ahnden, was freylich mit seiner Skepsis an der Echtheit der gültigsten und allgemein anerkannten Werke des Aristoteles in dem sonderbarsten Widerspruche steht. Selbst die philosophia mystica oder Aegyptiaca, die dem Aristoteles beygelegt wird, gab er heraus, zum Beweise, daß die geheime Lehre des Stagiriten dieselbe mit der Platonischen Philosophie und auch mit dem Christenthume gewesen sey. Er blieb aber doch in der Folge nicht bey dem gemeinen Neoplatonismus stehn, sondern bildete sich ein eigenes philosophisches System, das er im Wesentlichen von seinem Freunde, dem Bernhardinus Telesius, entlehnte und nur in einzelnen Puncten abänderte, welche Abänderungen Telesius selbst wiederum zur Vervollkommung seines Systems benutzte. Da dieses letztere weiter unten genauer entwickelt werden wird, so bedarf des Patricius philosophia de vniversis hier weiter keiner Erörterung. Ohnehin erscheint das Telesische System beym Patricius viel dunkler und verworrener, durch Einmischung von polemischen Raisonnements gegen Aristotelische Behauptungen, und andere Zusätze aus der Neuplatonischen und Cabbalistischen Philosophie.

Un-

Ungeachtet seines Hasses gegen den Aristoteles zog doch Patricius den Commentar des Johann Philoponus zur Metaphysik jenes ans Licht, und gab ihn in einer lateinischen Uebersetzung heraus (Ferrara. 1583. fol); vermuthlich weil er den Philopon für einen von den Auslegern hielt, welche eine Harmonie der Platonischen und Aristotelischen Lehre durch die Deutung beyder zu bewirken trachteten.

§. 915.

Einer der trefflichsten Ausleger und Apologeten des Aristoteles war in eben dieser Periode Jacob Zabarella, gebohren zu Padua im J. 1533. Er studirte die classische Literatur unter der Anleitung des berühmten Franz Robortellus; in der Philosophie hatte er den Bernardinus Tomitanus zum Lehrer, von welchem er auch im J. 1564 der Nachfolger im Lehramte der Logik wurde. Er hat zahlreiche Commentare über die Aristotelischen Bücher geschrieben, welche, wie die Werke des Jacob Carpentarius, zu den brauchbarsten zu rechnen sind, welche wir aus den neuern Zeiten besitzen. Sofern er als Lehrer und eifriger Anhänger des Peripateticismus sich strenge an den Principien desselben hielt, kam er auch, wie manche andere reine Peripatetiker,

in den Verdacht der Käzerey, der ihm indessen während seines Lebens nicht weiter nachtheilig wurde. Daß er eines Abends seinen Zuhörern einen Stern gezeigt habe, der für ihn verhängnißvoll wäre, und daß er wenige Tage darauf krank geworden und gestorben sey (1559), ist ein von den Astrologen erdichtetes Mährchen. Zabarella selbst war übrigens der Astrologie sehr ergeben,

Bruckeri hist. crit. philos. T. IV P. I. p. 200.

§. 916.

Auch auf den deutschen Universitäten und gelehrten Schulen ward im sechszehnten Jahrhunderte allmälich die Scholastik immer mehr verdrängt, und an ihrer Stelle die reinere Aristotelische Philosophie herrschend. Eben die Ursachen, welche eine freyere Denkart in der Philosophie überhaupt herbeygeführt hatten, bewirkten endlich auch im J. 1517 den ersten so unermeßlich folgenreichen Schritt zur Reformation der Religion und der Kirche durch Martin Luther. Beyde Ereigniße, die Verbesserung der Philosophie, und die Reformation der positiven Religion, unterstützten und beförderten hernach einander wechselseitig

in

in Deutschland das ganze sechszehnte Jahrhundert hindurch. Luther wirkte vorzüglich auf die Wiederherstellung der religiösen Freyheit des menschlichen Geistes, von welcher die philosophische, obgleich diese sich der geoffenbarten Lehre und der neuen protestantischen Kirche in mehr als Einem Betrachte unterordnen mußte, unzertrennlich war. Philipp Melanchthon, der Freund und Gehülfe Luthers bey dem Reformationswerke aber war es, der durch die Autorität, welche er sich als Gelehrter und Reformator erworben hatte, auch den Charakter der wissenschaftlichen Philosophie entscheidend bestimte, welchen diese auf eine Zeitlang in Deutschland erhielt. Da er selbst der reinern Aristotelischen Philosophie ergeben war, diese öffentlich lehrte und in seinen Reden empfahl, auch in seinen Compendien darstellte, so wurde sie bald in Deutschland allgemein geltend, zumal die Lehrbücher Melanchthons von den protestantischen Gelehrten überall zum Grunde gelegt wurden. Die mystischen Platoniker gewannen allerdings auch unter den Deutschen einen großen Anhang, aber ihre Lehre wurde doch nicht so öffentliche Lehre der Schulen und Universitäten, wie es die Aristotelischen Grundsätze waren. Uebrigens wurde doch nur der systematische Unterricht in der Philosophie auf den Peripateticismus eingeschränkt. Da auch andre classische

fische Schriftsteller, z. B. Cicero, auf den Schulen und Universitäten erklärt wurden, so konte das Studium der Philosophie überhaupt doch nicht so ganz einseitig wieder werden, wie es vorher gewesen war, wo die Jugend ausser ihren scholastischen Lehrbüchern keinen classischen Schriftsteller des Alterthums weiter kennen lernte, und folglich auch keine Veranlassung zum Selbstdenken, zur eigenen Vergleichung und Prüfung entgegengesetzter philosophischer Vorstellungsarten, bekam. Melanchthon selbst drang auch immer darauf, bloß das Nützliche aus der Aristotelischen Philosophie zu lehren, mit Weglassung aller unnützer Spitzfindigkeiten.

Bruckeri hist. crit. philos. T. IV. P. I. p. 284 sq.

§. 917.

Da einmal die Wiederherstellung des Platonismus und des reinern Peripateticismus von dem erneuerten Studium der alten classischen Literatur überhaupt ausgegangen war; so konte es nicht fehlen, daß nicht auch andere philosophische Systeme des griechischen Alterthums die Aufmerksamkeit einzelner Gelehrten be-

besonders auf sich zogen, sofern sie ihnen, wenn auch nicht im Ganzen, doch in diesen und jenen einzelnen Theilen, befriedigender und vorzüglicher zu seyn schienen. So würde es in der That höchst auffallend seyn, falls neben dem Aristotelischen und Platonischen nicht das Stoische Moralsystem irgend einen oder mehr Anhänger und Herolde gefunden hätte, nachdem die Schriften des Cicero, Seneca, u. a., in denen Stoische Philosopheme dargestellt und beurtheilt werden, zur Lieblingslectüre der Gelehrten geworden waren. Aber die Partey der Stoiker bekam auch im sechszehnten Jahrhundert mehrere wenigstens durch Talent und Gelehrsamkeit ihrer würdige Repräsentanten. Der vornehmste unter diesen war Justus Lipsius, gebohren auf einem Landgute unweit Brüssel im J. 1547. Er studirte anfangs zu Brüssel und zu Cölln unter Anleitung der Jesuiten scholastische Philosophie, ward aber schon früh mit der classischen römischen Literatur, vornehmlich den Werken des Cicero, vertraut, denen er inzwischen in der Folge sehr abgeneigt wurde, da er die Werke des Tacitus und Seneca gelesen hatte, nach welchen er auch seine eigene lateinische Schreibart bildete. Von Cölln begab er sich nach Löwen, wo er seine Eltern durch den Tod verlor. Da ihm diese ein geringes Vermögen hinterließen, so war er genöthigt, auf eignen Erwerb

werb zu seinem Unterhalte zu denken. Im neunzehnten Jahre seines Alters gab er Varias lectiones heraus, und dedicirte sie dem Cardinale Pernotti, der ihn nach Rom zog und zu seinem lateinischen Secretair ernannte. So sehr er hier an Kentniß der alten Literatur auch durch den freundschaftlichen Umgang mit den angesehensten Literatoren der Zeit gewann, so sehr wurde sein sittlicher Character verdorben, der die moralischen Grundsätze der Stoiker, welche Lipsius als Gelehrter und Philosoph allen übrigen vorzog, nicht ausdrückte. Bey seiner Rückkunft nach Löwen überließ er sich ohne Rückhalt allen Ausschweifungen, bis er durch die Verbindung, in welche er mit dem Carl Cange in Lüttich, einem der gelehrtesten und tugendhaftesten Männer, kam, zu einem moralisch bessern Lebenswandel umgestimmt wurde. Er machte hierauf eine Reise nach Wien, von dort durch Böhmen und Sachsen, und, da der Krieg in seinem Vaterlande wüthete, nahm er eine Lehrstelle in Jena und zugleich insgeheim die Lutherische Religion an, weil dies eine Bedingung war, unter welcher allein er ein Lehramt bey der Universität begleiten konte, ohne daß er doch selbst diesen von ihm gethanen Schritt geradezu und öffentlich eingestehen wollte. Dies letztere war ein Winkelzug in seinem Benehmen, der auch nichts weniger als den stoischen

Charakter darstellte. Er blieb nicht lange in Jena, und gieng nach seinem väterlichen Landgute zurück; wurde aber durch den Krieg von dort vertrieben, und bekam 1579 eine Lehrstelle zu Leyden, wo er wiederum nach den Gesetzen der Akademie sich zur reformirten Religion bekannte. Er lehrte hier dreyzehn Jahre, ward aber durch intolerante politische Grundsätze, die er mündlich und schriftlich äusserte, und die sich um so weniger mit den damals neu belebten Freyheitsgesinnungen der Niederländer vertrugen, je mehr sie die Grausamkeiten der Spanier zu rechtfertigen schienen, in bittere Streitigkeiten verwickelt; ward überdem in Ansehung seiner religiösen Denkart verdächtig, und dadurch allgemein verhaßt; so daß er selbst den Entschluß faßte, sein Amt aufzugeben. Er gieng nach Spaa, unter dem Vorwande die dortigen Bäder zu gebrauchen, kehrte aber nicht wieder nach Leyden zurück, sondern begab sich nach Cölln zu den Jesuiten, die ihn wieder in den Schooß der katholischen Kirche aufnahmen, der er beständig treu geblieben zu seyn behauptete. Auf Empfehlung der Jesuiten ward er als Professor zu Löwen angestellt, und hier erreichte sein literarischer Ruhm den höchsten Gipfel, wiewohl er zugleich, um sich den Jesuiten gefällig zu machen, ein paar Lobreden auf Wunderbilder der Jungfrau Maria schrieb.

schrieb. Kurz vor seinem Tode ward er von dem Professoramte befreyt und zum Historiographen des Königs von Spanien ernannt. Er starb im J. 1606. Abgesehen von dem Charakter des Lipsius, den seine Lebensgeschichte darstellt, sind seine Schriften über die stoische Philosophie — denn die übrigen kritisch antiquarischen Inhalts gehören hierher nicht — sehr schätzbar; so wie er sich auch um die Erläuterung der Quellen, namentlich der Werke des Seneca, sehr verdient gemacht hat. Da er inzwischen eine zu enthusiastische Anhänglichkeit an den Stoischen Lehren hatte, so hat er häufig die schwachen Seiten derselben übersehen, und sie im Ganzen unrichtig gewürdigt. Auch ist die Parallele, die er oft zwischen ihnen und den Lehren des Christenthums zieht, zumal bey seiner leichtsinnigen Denkart über Religion in frühern Jahren, und seinem aufrichtigen oder geheuchelten religiösen Aberglauben im Alter, der historischen Wahrheit in der Darstellung des Stoicismus sehr nachtheilig gewesen. In den Politicis siue ciuilis doctrinae libris sex zeigt er sich als einen eifrigen Vertheidiger der monarchischen Form, und das verleitete ihn auch zu manchen Behauptungen, welche den republicanischen Niederländern in hohem Grade missfielen. In seinem schriftstellerischen Charakter war grenzenlose Eitelkeit ein

Hauptzug, was schon die Dedication seiner Feder an die Jungfrau Maria beweist.

Bruckeri histor. crit. philos. T. IV. p. 486 sq.

Unter den Nachfolgern des Lipsius ist besonders Gaspar Scioppius berühmt oder vielmehr berüchtigt geworden, obwohl die Geschichte seiner Streitigkeiten, und was davon seinem moralischen Charakter zur Last fällt, nicht ganz im Klaren ist. Er versprach ein großes Werk über die Stoische Philosophie, von welchem aber nur ein Bruchstück unter dem Titel: Elementa philosophiae Stoicae moralis, quae in Senecam, Ciceronem, Plutarchum aliosque Scriptores commentarii loco esse possunt (Mogunt. 1608) herausgekommen ist. - Dieses enthält aber nichts weiter als einen Auszug aus den Werken des Lipsius. Ungleich mehr that für die Verbreitung und Aufhellung der Stoischen Moralphilosophie Thomas Gataker (geb. zu London 1574; gestorben zu Cambridge als Vorsteher des Trinity college 1654) durch seine Ausgabe des Antonin, und die ihr vorgesetzte Abhandlung.

§. 913.

Neben denen, welche im sechszehnten Jahrhunderte das Studium der philosophischen Systeme des griechischen Alterthums in der ursprünglichen Lauterkeit derselben zu erneuern ver-

versuchten, behielt auch der mystische Neoplatonismus und Cabbalismus seine Anhänger, und zwar zeichneten sich mehrere derselben durch die abentheuerlichsten Schwärmereyen aus. Unter diesen ist besonders berüchtigt geworden Philipp Aureolus Theophrastus Paracelsus, auch Bombastus von Hohenheim genannt. Er war gebohren in der Schweiz im Jahre 1493. Die Geschichte seiner Abkunft ist ungewiß. Sein Vater war ein Arzt, und brachte ihm früh medicinische Kenntniße bey; er wußte schon als Knabe ganze Stellen aus den Schriften des Galen auswendig. Den lebhaftesten Hang aber bekam er zur Chemie, und diesem folgte er durch sein ganzes Leben. Der Begriff der Chemie hieng damals mit dem Begriffe geheimer Künste und Wissenschaften unzertrennlich zusammen, und man konte sich jener nicht widmen, ohne daß nicht die Wißbegierde nach diesen erweckt worden wäre. Theophrast ward von ihr auf's heftigste getrieben, machte Reisen in alle irgend zugängliche Länder, auch in Rußland, Asien und Africa, besuchte die Bergwerke, unterhielt sich mit Gelehrten und Personen jeder Art, von denen er irgend eine Erweiterung seiner medicinischen, mineralogischen nnd alchemistischen Kentniße, besonders soferne es Geheimniße seyn sollten, erwarten konte, durchstöberte alle Bibliotheken nach den

Hauptzug, was schon die Dedication seiner Feder an die Jungfrau Maria beweist.

Bruckeri histor. crit. philos. T. IV. p. 486 sq.

Unter den Nachfolgern des Lipsius ist besonders Gaspar Scioppius berühmt oder vielmehr berüchtigt geworden, obwohl die Geschichte seiner Streitigkeiten, und was davon seinem moralischen Charakter zur Last fällt, nicht ganz im Klaren ist. Er versprach ein großes Werk über die Stoische Philosophie, von welchem aber nur ein Bruchstück unter dem Titel: Elementa philosophiae Stoicae moralis, quae in Senecam, Ciceronem, Plutarchum aliosque Scriptores commentarii loco esse possunt (Mogunt. 1608) herausgekommen ist. - Dieses enthält aber nichts weiter als einen Auszug aus den Werken des Lipsius. Ungleich mehr that für die Verbreitung und Aufhellung der Stoischen Moralphilosophie Thomas Gataker (geb. zu London 1574; gestorben zu Cambridge als Vorsteher des Trinity college 1654) durch seine Ausgabe des Antonin, und die ihr vorgesetzte Abhandlung.

§. 913.

Neben denen, welche im sechszehnten Jahrhunderte das Studium der philosophischen Systeme des griechischen Alterthums in der ursprünglichen Lauterkeit derselben zu erneuern ver-

verfuchten, behielt auch der myſtiſche Neoplatonismus und Cabbalismus ſeine Anhänger, und zwar zeichneten ſich mehrere derſelben durch die abentheuerlichſten Schwärmereyen aus. Unter dieſen iſt beſonders berüchtigt geworden Philipp Aureolus Theophraſtus Paracelſus, auch Bombaſtus von Hohenheim genannt. Er war gebohren in der Schweiz im Jahre 1493. Die Geſchichte ſeiner Abkunft iſt ungewiß. Sein Vater war ein Arzt, und brachte ihm früh mediciniſche Kenntniße bey; er wußte ſchon als Knabe ganze Stellen aus den Schriften des Galen auswendig. Den lebhafteſten Hang aber bekam er zur Chemie, und dieſem folgte er durch ſein ganzes Leben. Der Begriff der Chemie hieng damals mit dem Begriffe geheimer Künſte und Wiſſenſchaften unzertrennlich zuſammen, und man konte ſich jener nicht widmen, ohne daß nicht die Wißbegierde nach dieſen erweckt worden wäre. Theophraſt ward von ihr auf's heftigſte getrieben, machte Reiſen in alle irgend zugängliche Länder, auch in Rußland, Aſien und Africa, beſuchte die Bergwerke, unterhielt ſich mit Gelehrten und Perſonen jeder Art, von denen er irgend eine Erweiterung ſeiner mediciniſchen, mineralogiſchen nnd alchemiſtiſchen Kentniße, beſonders ſofeine es Geheimniße ſeyn ſollten, erwarten konte, durchſtöberte alle Bibliotheken nach den

Schriften des Lullus und anderer angeblicher Adepten, und brachte so einen Schatz geheimer Kunst und Wissenschaft zusammen, desgleichen noch kein Adept vor ihm besessen zu haben sich rühmen konte. Er erfuhr auf diesen Reisen harte Unfälle und Drangsale, Gefangenschaft, körperliche Mishandlungen; was bey seinen Zwecken und bey dem Mangel öffentlicher Sicherheit für Reisende in jenen Zeiten sehr glaublich ist; wiewohl doch auch sehr vieles, was er von seinen Reisen, zumal in Rußland, Asien und Africa prahlte, von seinen Abentheuern, die er erlebt haben wollte, bloße Großsprecherey eines ausgemachten Charlatans zu seyn scheint. Während seines Herumschweifens hatte Paracelsus seine in früherer Jugend gesammelten literarischen Kentniße meistens vergessen; er konte also nicht als gelehrter Chemiker, oder Arzt und Philosoph auftreten. Aber er ergriff ein anderes Mittel. Er sprach aller gelehrten Arzneywissenschaft aus den Werken der Griechen Hohn, berief sich auf das göttliche Licht, durch deßen Erleuchtung allein man in die Geheimniße der Natur eindringen könne, das alle Bücherkentniß und gelehrte Philosophie entbehrlich mache, vielmehr einzig zur wahren Weltweisheit führe. Diesem göttlichen Lichte verdanke auch er seine Erleuchtung, da er niemals von einem akademischen Lehrer Unterricht empfangen, und in

den

den Schriften der gelehrtesten Aerzte nichts als Geschwätz gefunden habe. Er gab sich hierbey mit Heilung von Krankheiten und körperlichen Schäden und Gebrechen ab, und da er ganz ungewöhnliche Mittel brauchte, nach andern Heilmethoden verfuhr, und in der That auf seinen Wanderungen und bey seinen chemischen Forschungen diese und jene nützliche Heilmittel kennen gelernt hatte, und glücklich anwandte; so brachte ihn dieses, verbunden mit seinen Prahlereyn, die auf den Aberglauben des Publicums ihre Wirkung nicht verfehlten, sehr bald in den Ruf eines großen Wunderarztes. Er ward zu Basel als öffentlicher Lehrer der Arzneywissenschaft angestellt, und hielt deutsche Vorlesungen, weil er des Lateinischen unkundig war. Um seine Verachtung der bisherigen Arzneywissenschaft und ihrer Lehrer auffallend zu documentiren, verbrannte er die Werke des Avicenna öffentlich. Indessen ward er selbst durch mehr andere Charlatanerieen und seinen Dünkel in kurzem allgemein verhaßt; er verließ Basel, und begab sich in den Elsaß; nachher durchzog er die Schweiz und das südliche Deutschland, und starb zu Salzburg im J. 1541.

selben harmonire. Es war wohl nicht anders zu erwarten, als daß Patricius durch seinen Angriff der Aristotelischen Philosophie und die Art desselben viel Gegner erweckte; aber diese schränkten sich doch mehr darauf ein, ihren Unwillen auszudrücken, ihm im Allgemeinen zu widersprechen, ihn der Verdrehung und Misdeutung einzelner Stellen des Aristoteles und anderer alter Schriftsteller, aus denen er argumentirt hatte, zu beschuldigen, als daß sie ihn im ganzen vollständig und gründlich widerlegt hätten.

Für die Lebensgeschichte des Patricius sind seine Dedicationen wichtig. Zu Ferrara lehrte er die Philosophie siebzehn Jahre. S. *Launoyus* de fortuna Aristotelis cap. XIV. *Bayle* Art. *Patrice*. *Bruckeri* hist. crit. philos. T. IV. P. 1. p. 422 sq.

§. 914.

Man würde sich sehr irren, wenn man glaubte, daß es die reine Platonische Philosophie gewesen wäre, für deren Alleinherrschaft Patricius so eifrig stritt. Im Gegentheile war es ebenfalls der mystische Neoplatonismus, den er mit allen so genannten Platonikern seiner Zeit zu verbreiten suchte. Dies erhellt am auffallendsten aus der Sammlung

von den dem Hermes Trismegist, Zoroaster, Orpheus, angedichteten Schriften, die er herausgab, ohne dabey eine Spur der Unechtheit zu ahnden, was freylich mit seiner Skepsis an der Echtheit der gültigsten und allgemein anerkannten Werke des Aristoteles in dem sonderbarsten Widerspruche steht. Selbst die philosophia mystica oder Aegyptiaca, die dem Aristoteles beygelegt wird, gab er heraus, zum Beweise, daß die geheime Lehre des Stagiriten dieselbe mit der Platonischen Philosophie und auch mit dem Christenthume gewesen sey. Er blieb aber doch in der Folge nicht bey dem gemeinen Neoplatonismus stehn, sondern bildete sich ein eigenes philosophisches System, das er im Wesentlichen von seinem Freunde, dem Bernhardinus Telesius, entlehnte und nur in einzelnen Puncten abänderte, welche Abänderungen Telesius selbst wiederum zur Vervollkommung seines Systems benutzte. Da dieses letztere weiter unten genauer entwickelt werden wird, so bedarf des Patricius philosophia de vniversis hier weiter keiner Erörterung. Ohnehin erscheint das Telesische System beym Patricius viel dunkler und verworrener, durch Einmischung von polemischen Raisonnements gegen Aristotelische Behauptungen, und andere Zusätze aus der Neuplatonischen und Cabbalistischen Philosophie.

Un-

Ungeachtet seines Hasses gegen den Aristoteles zog doch Patricius den Commentar des Johann Philoponus zur Metaphysik jenes ans Licht, und gab ihn in einer lateinischen Uebersetzung heraus (Ferrara. 1583. fol); vermuthlich weil er den Philopon für einen von den Auslegern hielt, welche eine Harmonie der Platonischen und Aristotelischen Lehre durch die Deutung beyder zu bewirken trachteten.

§. 915.

Einer der trefflichsten Ausleger und Apologeten des Aristoteles war in eben dieser Periode Jacob Zabarella, gebohren zu Padua im J. 1533. Er studirte die classische Literatur unter der Anleitung des berühmten Franz Robortellus; in der Philosophie hatte er den Bernardinus Tomitanus zum Lehrer, von welchem er auch im J. 1564 der Nachfolger im Lehramte der Logik wurde. Er hat zahlreiche Commentare über die Aristotelischen Bücher geschrieben, welche, wie die Werke des Jacob Carpentarius, zu den brauchbarsten zu rechnen sind, welche wir aus den neuern Zeiten besitzen. Sofern er als Lehrer und eifriger Anhänger des Peripateticismus sich strenge an den Principien desselben hielt, kam er auch, wie manche andere reine Peripatetiker,

in den Verdacht der Käzerey, der ihm indessen während seines Lebens nicht weiter nachtheilig wurde. Daß er eines Abends seinen Zuhörern einen Stern gezeigt habe, der für ihn verhängnißvoll wäre, und daß er wenige Tage darauf krank geworden und gestorben sey (1559), ist ein von den Astrologen erdichtetes Mährchen. Zabarella selbst war übrigens der Astrologie sehr ergeben,

Bruckeri hist. crit. philos. T. IV P. I. p. 200.

§. 916.

Auch auf den deutschen Universitäten und gelehrten Schulen ward im sechszehnten Jahrhunderte allmälich die Scholastik immer mehr verdrängt, und an ihrer Stelle die reinere Aristotelische Philosophie herrschend. Eben die Ursachen, welche eine freyere Denkart in der Philosophie überhaupt herbeygeführt hatten, bewirkten endlich auch im J. 1517 den ersten so unermeßlich folgenreichen Schritt zur Reformation der Religion und der Kirche durch Martin Luther. Beyde Ereigniße, die Verbesserung der Philosophie, und die Reformation der positiven Religion, unterstützten und beförderten hernach einander wechselseitig

in

in Deutschland das ganze sechszehnte Jahrhundert hindurch. Luther wirkte vorzüglich auf die Wiederherstellung der religiösen Freyheit des menschlichen Geistes, von welcher die philosophische, obgleich diese sich der geoffenbarten Lehre und der neuen protestantischen Kirche, in mehr als Einem Betrachte unterordnen mußte, unzertrennlich war. Philipp Melanchthon, der Freund und Gehülfe Luthers bey dem Reformationswerke aber war es, der durch die Autorität, welche er sich als Gelehrter und Reformator erworben hatte, auch den Charakter der wissenschaftlichen Philosophie entscheidend bestimte, welchen diese auf eine Zeitlang in Deutschland erhielt. Da er selbst der reinern Aristotelischen Philosophie ergeben war, diese öffentlich lehrte und in seinen Reden empfahl, auch in seinen Compendien darstellte, so wurde sie bald in Deutschland allgemein geltend, zumal die Lehrbücher Melanchthons von den protestantischen Gelehrten überall zum Grunde gelegt wurden. Die mystischen Platoniker gewannen allerdings auch unter den Deutschen einen großen Anhang, aber ihre Lehre wurde doch nicht so öffentliche Lehre der Schulen und Universitäten, wie es die Aristotelischen Grundsätze waren. Uebrigens wurde doch nur der systematische Unterricht in der Philosophie auf den Peripateticismus eingeschränkt. Da auch andre classische

fische Schriftsteller, z. B. Cicero, auf den Schulen und Universitäten erklärt wurden, so konte das Studium der Philosophie überhaupt doch nicht so ganz einseitig wieder werden, wie es vorher gewesen war, wo die Jugend ausser ihren scholastischen Lehrbüchern keinen classischen Schriftsteller des Alterthums weiter kennen lernte, und folglich auch keine Veranlassung zum Selbstdenken, zur eigenen Vergleichung und Prüfung entgegengesetzter philosophischer Vorstellungsarten, bekam. Melanchthon selbst drang auch immer darauf, bloß das Nützliche aus der Aristotelischen Philosophie zu lehren, mit Weglassung aller unnützer Spitzfindigkeiten.

Bruckeri hist. crit. philos. T. IV. P. I. p. 284 sq.

§. 917.

Da einmal die Wiederherstellung des Platonismus und des reinern Peripateticismus von dem erneuerten Studium der alten classischen Literatur überhaupt ausgegangen war; so konte es nicht fehlen, daß nicht auch andere philosophische Systeme des griechischen Alterthums die Aufmerksamkeit einzelner Gelehrten be-

besonders auf sich zogen, sofern sie ihnen, wenn auch nicht im Ganzen, doch in diesen und jenen einzelnen Theilen, befriedigender und vorzüglicher zu seyn schienen. So würde es in der That höchst auffallend seyn, falls neben dem Aristotelischen und Platonischen nicht das Stoische Moralsystem irgend einen oder mehr Anhänger und Herolde gefunden hätte, nachdem die Schriften des Cicero, Seneca, u. a., in denen Stoische Philosopheme dargestellt und beurtheilt werden, zur Lieblingslectüre der Gelehrten geworden waren. Aber die Partey der Stoiker bekam auch im sechszehnten Jahrhundert mehrere wenigstens durch Talent und Gelehrsamkeit ihrer würdige Repräsentanten. Der vornehmste unter diesen war Justus Lipsius, gebohren auf einem Landgute unweit Brüssel im J. 1547. Er studirte anfangs zu Brüssel und zu Cölln unter Anleitung der Jesuiten scholastische Philosophie, ward aber schon früh mit der classischen römischen Literatur, vornehmlich den Werken des Cicero, vertraut, denen er inzwischen in der Folge sehr abgeneigt wurde, da er die Werke des Tacitus und Seneca gelesen hatte, nach welchen er auch seine eigene lateinische Schreibart bildete. Von Cölln begab er sich nach Löwen, wo er seine Eltern durch den Tod verlor. Da ihm diese ein geringes Vermögen hinterließen, so war er genöthigt, auf eignen Erwerb

werb zu seinem Unterhalte zu denken. Im neunzehnten Jahre seines Alters gab er Varias lectiones heraus, und dedicirte sie dem Cardinale Pernotti, der ihn nach Rom zog und zu seinem lateinischen Secretair ernannte. So sehr er hier an Kentniß der alten Literatur auch durch den freundschaftlichen Umgang mit den angesehensten Literatoren der Zeit gewann, so sehr wurde sein sittlicher Character verdorben, der die moralischen Grundsätze der Stoiker, welche Lipsius als Gelehrter und Philosoph allen übrigen vorzog, nicht ausdrückte. Bey seiner Rückkunft nach Löwen überließ er sich ohne Rückhalt allen Ausschweifungen, bis er durch die Verbindung, in welche er mit dem Carl Cange in Lüttich, einem der gelehrtesten und tugendhaftesten Männer, kam, zu einem moralisch bessern Lebenswandel umgestimmt wurde. Er machte hierauf eine Reise nach Wien, von dort durch Böhmen und Sachsen, und, da der Krieg in seinem Vaterlande wüthete, nahm er eine Lehrstelle in Jena und zugleich insgeheim die lutherische Religion an, weil dies eine Bedingung war, unter welcher allein er ein Lehramt bey der Universität begleiten konte, ohne daß er doch selbst diesen von ihm gethanen Schritt geradezu und öffentlich eingestehen wollte. Dies letztere war ein Winkelzug in seinem Benehmen, der auch nichts weniger als den stoischen

Charakter darstellte. Er blieb nicht lange in Jena, und gieng nach seinem väterlichen Landgute zurück; wurde aber durch den Krieg von dort vertrieben, und bekam 1579 eine Lehrstelle zu Leyden, wo er wiederum nach den Gesetzen der Akademie sich zur reformirten Religion bekannte. Er lehrte hier dreyzehn Jahre, ward aber durch intolerante politische Grundsätze, die er mündlich und schriftlich äusserte, und die sich um so weniger mit den damals neu belebten Freyheitsgesinnungen der Niederländer vertrugen, je mehr sie die Grausamkeiten der Spanier zu rechtfertigen schienen, in bittere Streitigkeiten verwickelt; ward überdem in Ansehung seiner religiösen Denkart verdächtig, und dadurch allgemein verhaßt; so daß er selbst den Entschluß faßte, sein Amt aufzugeben. Er gieng nach Spaa, unter dem Vorwande die dortigen Bäder zu gebrauchen, kehrte aber nicht wieder nach Leyden zurück, sondern begab sich nach Cölln zu den Jesuiten, die ihn wieder in den Schooß der katholischen Kirche aufnahmen, der er beständig treu geblieben zu seyn behauptete. Auf Empfehlung der Jesuiten ward er als Professor zu Löwen angestellt, und hier erreichte sein literarischer Ruhm den höchsten Gipfel, wiewohl er zugleich, um sich den Jesuiten gefällig zu machen, ein paar Lobreden auf Wunderbilder der Jungfrau Maria schrieb.

schrieb. Kurz vor seinem Tode ward er von dem Professoramte befreyt und zum Historiographen des Königs von Spanien ernannt. Er starb im J. 1606. Abgesehen von dem Charakter des Lipsius, den seine Lebensgeschichte darstellt, sind seine Schriften über die stoische Philosophie — denn die übrigen kritisch antiquarischen Inhalts gehören hierher nicht — sehr schätzbar; so wie er sich auch um die Erläuterung der Quellen, namentlich der Werke des Seneca, sehr verdient gemacht hat. Da er inzwischen eine zu enthusiastische Anhänglichkeit an den Stoischen Lehren hatte, so hat er häufig die schwachen Seiten derselben übersehen, und sie im Ganzen unrichtig gewürdigt. Auch ist die Parallele, die er oft zwischen ihnen und den Lehren des Christenthums zieht, zumal bey seiner leichtsinnigen Denkart über Religion in frühern Jahren, und seinem aufrichtigen oder geheuchelten religiösen Aberglauben im Alter, der historischen Wahrheit in der Darstellung des Stoicismus sehr nachtheilig gewesen. In den Politicis siue ciuilis doctrinae libris sex zeigt er sich als einen eifrigen Vertheidiger der monarchischen Form, und das verleitete ihn auch zu manchen Behauptungen, welche den republicanischen Niederländern in hohem Grade missfielen. In seinem schriftstellerischen Charakter war grenzenlose Eitelkeit ein

Durch die Begünstigung des Cardinals von Lothringen erhielt er indeßen im J. 1551 eine Lehrstelle der Dialektik und Beredsamkeit an der Universität zu Paris. Aber er wurde auf's neue in verdrüßliche Streitigkeiten verwickelt über die Aussprache einiger lateinischer Buchstaben, wozu noch die damalige Verfolgung der Hugenotten kam, zu welchen Ramus gehörte. Er legte seine Stelle nieder, und bekam vom Könige die Erlaubniß, einige Jahre in fremden Ländern reisen zu dürfen. Er gieng durch Italien, Deutschland und die Schweiz, und kam im J. 1571 nach Paris zurück. Hier ward er im folgenden Jahre bey der berüchtigten Pariser Bluthochzeit durch Meuchelmörder, die seine Feinde gedungen hatten, umgebracht, und sein Körper noch nach dem Tode auf's schändlichste gemishandelt. Ramus war ein heller Kopf, der aber mehr Talent hatte, sich selbst ein eignes Ideensystem zu bilden, und sich nur in diesem zu verstehn, als sich in die Vorstellungsart eines Andern zu versetzen; daher er auch das Aristotelische System irrig oder unverständlich fand, obgleich sein Tadel desselben oft nur auf seinen eigenen Irthümern gegründet, oder doch nicht so treffend war, wie er ihm zu seyn schien. Gleichwohl ist seine Erscheinung im Gebiete der Philosophie, vornehmlich in Beziehung auf die herschende philosophische Denk-

art

art in Paris, nicht ohne wohlthätige Folgen gewesen. Er erschütterte auf der einen Seite die Autorität des Aristoteles, und gab ein auffallendes Beyspiel, daß sich auch unabhängig von demselben philosophiren lasse. Auf der andern Seite nöthigte er seine Gegner, zu den Quellen der Aristotelischen Philosophie selbst zurückzugehn, um ihn widerlegen zu können, wodurch das Studium dieser indirect gar sehr befördert wurde. Es bildeten sich bald zwey Parteyen, die Ramisten und Antiramisten, die sich auch ausserhalb Frankreich verbreiteten, und mit großer, oft Scandale veranlassender, Bitterkeit verfolgten.

S. *Launoyus* de varia Aristotelis fortuna in Acad. Paris. p. 65. Vergl. *Bayle* Art. *Ramus*.

§. 913.

Mit dem Petrus Ramus verdient gleich zusammengestellt zu werden sein Zeitgenosse Franciscus Patricius, einer der gelehrtesten und scharfsinnigsten Männer des sechszehnten Jahrhunderts. Er war gebohren 1529 zu Cliffa in Dalmatien, und hatte das Schikksal, von seinem neunten Jahre an bis fast

zum männlichen Alter eine sehr unstete Lebensart, auf Reisen durch Griechenland, die Inseln des Archipels, Kleinasien, Spanien und Frankreich, führen zu müssen, unter Umständen und Verhältnißen, die den Studien höchst ungünstig waren, und auch unter mancherley harten Beschwerden und Unfällen. Auf der Insel Cypern brachte er länger als sieben Jahre im Mangel, in den mühseligsten Geschäfften für andere, und bey dem damaligen Kriege der Venetianer nicht selten in großer Gefahr zu. Endlich kam er mit dem Philipp Nocenigo, Erzbischofe von Cypern, nach Venedig; beyde begaben sich von dort nach Padua, und hier begann seine eigentliche literarische Laufbahn. Vom Antonius Montecatinus ward er zum Lehrer der Platonischen Philosophie am Gymnasium zu Ferrara empfohlen. Pabst Clemens VIII, der einer seiner Zuhörer gewesen war, berief ihn nach Rom, und stellte ihn daselbst mit einem ansehnlichen Gehalte als öffentlichen Lehrer der Philosophie an. Er starb im J. 1597. Schwerlich hat Aristoteles und seine Philosophie je einen schlimmern Gegner gehabt, als Patricius war. Er gab zwar die Absicht vor, nachdem Porphyr, Simplicius, Boethius, Johann Picus von Mirandula, u. a. vergebliche Versuche gemacht hätten, eine concordiam Platonis et Aristotelis zu be-

bewirken, dieses Wagestük selbst zu bestehen, und behauptete auch, in seinen Discussionibus Peripateticis den Aristoteles nicht nur mit dem Plato, sondern selbst mit den meisten übrigen ältern Philosophen ausgeglichen zu haben. Aber diese Ausgleichung war die seltsamste und paradoxeste in ihrer Art, und für das Ansehn des Aristoteles und seiner Philosophie um desto gefährlicher, je mehr sie in der That, besonders, wenn man dabey den Zustand der Literatur in jenem Zeitalter erwägt, ein Werk des Genies, der Kritik und Gelehrsamkeit ist. Patricius bemühte sich erstlich zu beweisen, daß fast alle dem Aristoteles gewöhnlich beygelegte Bücher, ein paar der unbedeutendsten verhältnißmäßig, und noch dazu entschieden unechte, z. B. das Buch de mundo ad Alexandrum, ausgenommen, ihm untergeschoben seyen. Er führte diesen Beweis theils aus der innern Beschaffenheit der Bücher selbst, welche dem nicht entspreche, was sie nach Stellen des Aristoteles in andern Büchern, oder nach den Zeugnißen anderer alter Schriftsteller seyn sollten; aus dem Widerstreite der Aristotelischen Bücher gegen einander; aus den Zeugnißen der ältern griechischen Ausleger u. w. Aus dieser seiner kritischen Untersuchung ist noch gegenwärtig viel zu lernen, wenigstens was die historischen und kritischen Data betrifft, die sich gegen die Echtheit der ein-

einzelnen Aristotelischen Schriften vorbringen lassen, sie mögen nun Grund haben oder nicht. Vollends muß sie damals, wo sie zuerst erschien, und der Gegenstand das höchste Interesse hatte, ausserordentlich merkwürdig und anziehend gewesen seyn. Er zog zweytens aus der Untersuchung das Resultat, daß die Aristotelischen Bücher, so wie wir sie itzt haben, aus den Werken der ältern griechischen Philosophen oft auf eine sehr unverständige Weise plagiirt und compilirt seyen, und aus diesem Gesichtspuncte müsse das Verhältniß derselben zur Platonischen, wie zu jeder andern Philosophie des Alterthums, beurtheilt werden. Sogar die Lebensgeschichte des Aristoteles stellte er in dem unrühmlichsten Lichte dar, mit Benutzung aller der Anekdoten, die zum Nachtheile desselben bey den Alten vorkommen. Statt nun drittens, wie er anfangs versprochen, die Uebereinstimmung des Aristoteles mit den ältern Philosophen, namentlich dem Plato, zu zeigen, deckt er vielmehr im dritten Buche der Discussionum Peripateticarum den Widerstreit jenes gegen die Eleatiker, den Empedokles, Anaxagoras und Demokrit, hauptsächlich aber gegen die Pythagoreer und den Plato auf. Das vierte Buch enthält eine scharfe und hämische Kritik der Physik des Aristoteles. Um die Discussiones Peripateticas des Patricius überhaupt rich-

richtig zu würdigen, ist zu bemerken, daß die vier Bücher, aus denen sie bestehen, einzeln erschienen, und daß er zuerst eine Concordiam Platonis et Aristotelis versprach, um nicht zu sehr anzustoßen, bis er glaubte, in einer Lage zu seyn, wo er freyer mit seinen Meynungen hervortreten konte; was in den beyden lezten Büchern der Discussionum geschah. Ferner sehr viele Stellen des Aristoteles, der ältern Schriftsteller und griechischen Ausleger, sind von Patricius falsch angegeben, aus dem Zusammenhange gerissen und zu Gunsten seiner Hypothese gedeutet; oft beweisen sie auch nicht, was sie beweisen sollen; so daß man seinen Datis nicht schlechthin trauen darf, wenn man sie nicht vorher in den Quellen geprüft hat. Seinen Haß gegen die Aristotelische Philosophie überhaupt äusserte er durch die Bitte an den Pabst Gregor XIV in der Dedication seiner Philosophia de vniversis, daß dieser den Unterricht in jener auf allen Schulen und Universitäten verbieten, und dagegen die Platonische Philosophie zu lehren befehlen möge; und auch in einer eigenen Schrift unter dem Titel: Aristoteles exotericus. In der letztern zeigte er, wie sehr die exoterische Aristotelische Philosophie dem Christenthume zuwider laufe, und hob hingegen drey und vierzig Puncte aus, in welchen die Platonische Philosophie mit dem-

selben harmonire. Es war wohl nicht anders zu erwarten, als daß Patricius durch seinen Angriff der Aristotelischen Philosophie und die Art desselben viel Gegner erweckte; aber diese schränkten sich doch mehr darauf ein, ihren Unwillen auszudrücken, ihm im Allgemeinen zu widersprechen, ihn der Verdrehung und Misdeutung einzelner Stellen des Aristoteles und anderer alter Schriftsteller, aus denen er argumentirt hatte, zu beschuldigen, als daß sie ihn im ganzen vollständig und gründlich widerlegt hätten.

Für die Lebensgeschichte des Patricius sind seine Dedicationen wichtig. Zu Ferrara lehrte er die Philosophie siebzehn Jahre. S. *Launoyus* de fortuna Aristotelis cap. XIV. *Bayle* Art. *Patrice*. *Bruckeri* hist. crit. philos. T. IV. P. 1. p. 422 sq.

§. 914.

Man würde sich sehr irren, wenn man glaubte, daß es die reine Platonische Philosophie gewesen wäre, für deren Alleinherrschaft Patricius so eifrig stritt. Im Gegentheile war es ebenfalls der mystische Neoplatonismus, den er mit allen so genannten Platonikern seiner Zeit zu verbreiten suchte. Dies erhellt am auffallendsten aus der Sammlung

von den dem Hermes Trismegist, Zoroaster, Orpheus, angedichteten Schriften, die er herausgab, ohne dabey eine Spur der Unechtheit zu ahnden, was freylich mit seiner Skepsis an der Echtheit der gültigsten und allgemein anerkannten Werke des Aristoteles in dem sonderbarsten Widerspruche steht. Selbst die philosophia mystica oder Aegyptiaca, die dem Aristoteles beygelegt wird, gab er heraus, zum Beweise, daß die geheime Lehre des Stagiriten dieselbe mit der Platonischen Philosophie und auch mit dem Christenthume gewesen sey. Er blieb aber doch in der Folge nicht bey dem gemeinen Neoplatonismus stehn, sondern bildete sich ein eigenes philosophisches System, das er im Wesentlichen von seinem Freunde, dem Bernhardinus Telesius, entlehnte und nur in einzelnen Puncten abänderte, welche Abänderungen Telesius selbst wiederum zur Vervollkommung seines Systems benutzte. Da dieses letztere weiter unten genauer entwickelt werden wird, so bedarf des Patricius philosophia de vniversis hier weiter keiner Erörterung. Ohnehin erscheint das Telesische System beym Patricius viel dunkler und verworrener, durch Einmischung von polemischen Raisonnements gegen Aristotelische Behauptungen, und andere Zusätze aus der Neuplatonischen und Cabbalistischen Philosophie.

Un-

Ungeachtet seines Hasses gegen den Aristoteles zog doch Patricius den Commentar des Johann Philoponus zur Metaphysik jenes ans Licht, und gab ihn in einer lateinischen Uebersetzung heraus (Ferrara. 1583. fol); vermuthlich weil er den Philopon für einen von den Auslegern hielt, welche eine Harmonie der Platonischen und Aristotelischen Lehre durch die Deutung beyder zu bewirken trachteten.

§. 915.

Einer der trefflichsten Ausleger und Apologeten des Aristoteles war in eben dieser Periode Jacob Zabarella, gebohren zu Padua im J. 1533. Er studirte die classische Literatur unter der Anleitung des berühmten Franz Robortellus; in der Philosophie hatte er den Bernardinus Tomitanus zum Lehrer, von welchem er auch im J. 1564 der Nachfolger im Lehramte der Logik wurde. Er hat zahlreiche Commentare über die Aristotelischen Bücher geschrieben, welche, wie die Werke des Jacob Carpentarius, zu den brauchbarsten zu rechnen sind, welche wir aus den neuern Zeiten besitzen. Sofern er als Lehrer und eifriger Anhänger des Peripateticismus sich strenge an den Principien desselben hielt, kam er auch, wie manche andere reine Peripatetiker,

in den Verdacht der Ketzerey, der ihm indessen während seines Lebens nicht weiter nachtheilig wurde. Daß er eines Abends seinen Zuhörern einen Stern gezeigt habe, der für ihn verhängnißvoll wäre, und daß er wenige Tage darauf krank geworden und gestorben sey (1559), ist ein von den Astrologen erdichtetes Mährchen. Zabarella selbst war übrigens der Astrologie sehr ergeben,

Bruckeri hist. crit. philos. T. IV. P. I. p. 200.

§. 916.

Auch auf den deutschen Universitäten und gelehrten Schulen ward im sechszehnten Jahrhunderte allmälich die Scholastik immer mehr verdrängt, und an ihrer Stelle die reinere Aristotelische Philosophie herrschend. Eben die Ursachen, welche eine freyere Denkart in der Philosophie überhaupt herbeygeführt hatten, bewirkten endlich auch im J. 1517 den ersten so unermeßlich folgenreichen Schritt zur Reformation der Religion und der Kirche durch Martin Luther. Beyde Ereignisse, die Verbesserung der Philosophie, und die Reformation der positiven Religion, unterstützten und beförderten hernach einander wechselseitig

in

in Deutschland das ganze sechszehnte Jahrhundert hindurch. Luther wirkte vorzüglich auf die Wiederherstellung der religiösen Freyheit des menschlichen Geistes, von welcher die philosophische, obgleich diese sich der geoffenbarten Lehre und der neuen protestantischen Kirche, in mehr als Einem Betrachte unterordnen mußte, unzertrennlich war. Philipp Melanchthon, der Freund und Gehülfe Luthers bey dem Reformationswerke aber war es, der durch die Autorität, welche er sich als Gelehrter und Reformator erworben hatte, auch den Charakter der wissenschaftlichen Philosophie entscheidend bestimte, welchen diese auf eine Zeitlang in Deutschland erhielt. Da er selbst der reinern Aristotelischen Philosophie ergeben war, diese öffentlich lehrte und in seinen Reden empfahl, auch in seinen Compendien darstellte, so wurde sie bald in Deutschland allgemein geltend, zumal die Lehrbücher Melanchthons von den protestantischen Gelehrten überall zum Grunde gelegt wurden. Die mystischen Platoniker gewannen allerdings auch unter den Deutschen einen großen Anhang, aber ihre Lehre wurde doch nicht so öffentliche Lehre der Schulen und Universitäten, wie es die Aristotelischen Grundsätze waren. Uebrigens wurde doch nur der systematische Unterricht in der Philosophie auf den Peripateticismus eingeschränkt. Da auch andre classische

sische Schriftsteller, z. B. Cicero, auf den Schulen und Universitäten erklärt wurden, so konte das Studium der Philosophie überhaupt doch nicht so ganz einseitig wieder werden, wie es vorher gewesen war, wo die Jugend ausser ihren scholastischen Lehrbüchern keinen classischen Schriftsteller des Alterthums weiter kennen lernte, und folglich auch keine Veranlassung zum Selbstdenken, zur eigenen Vergleichung und Prüfung entgegengesetzter philosophischer Vorstellungsarten, bekam. Melanchthon selbst drang auch immer darauf, bloß das Nützliche aus der Aristotelischen Philosophie zu lehren, mit Weglassung aller unnützer Spitzfindigkeiten.

Bruckeri hist. crit. philos. T. IV. P. I. p. 284 sq.

§. 917.

Da einmal die Wiederherstellung des Platonismus und des reinern Peripateticismus von dem erneuerten Studium der alten classischen Literatur überhaupt ausgegangen war; so konte es nicht fehlen, daß nicht auch andere philosophische Systeme des griechischen Alterthums die Aufmerksamkeit einzelner Gelehrten be-

besonders auf sich zogen, sofern sie ihnen, wenn auch nicht im Ganzen, doch in diesen und jenen einzelnen Theilen, befriedigender und vorzüglicher zu seyn schienen. So würde es in der That höchst auffallend seyn, falls neben dem Aristotelischen und Platonischen nicht das Stoische Moralsystem irgend einen oder mehr Anhänger und Herolde gefunden hätte, nachdem die Schriften des Cicero, Seneca, u. a., in denen Stoische Philosopheme dargestellt und beurtheilt werden, zur Lieblingslectüre der Gelehrten geworden waren. Aber die Partey der Stoiker bekam auch im sechszehnten Jahrhundert mehrere wenigstens durch Talent und Gelehrsamkeit ihrer würdige Repräsentanten. Der vornehmste unter diesen war Justus Lipsius, gebohren auf einem Landgute unweit Brüssel im J. 1547. Er studirte anfangs zu Brüssel und zu Cölln unter Anleitung der Jesuiten scholastische Philosophie, ward aber schon früh mit der classischen römischen Literatur, vornehmlich den Werken des Cicero, vertraut, denen er inzwischen in der Folge sehr abgeneigt wurde, da er die Werke des Tacitus und Seneca gelesen hatte, nach welchen er auch seine eigene lateinische Schreibart bildete. Von Cölln begab er sich nach Löwen, wo er seine Eltern durch den Tod verlor. Da ihm diese ein geringes Vermögen hinterließen, so war er genöthigt, auf eignen Erwerb

werb zu seinem Unterhalte zu denken. Im neunzehnten Jahre seines Alters gab er Varias lectiones heraus, und dedicirte sie dem Cardinale Pernotti, der ihn nach Rom zog und zu seinem lateinischen Secretair ernannte. So sehr er hier an Kentniß der alten Literatur auch durch den freundschaftlichen Umgang mit den angesehensten Literatoren der Zeit gewann, so sehr wurde sein sittlicher Character verdorben, der die moralischen Grundsätze der Stoiker, welche Lipsius als Gelehrter und Philosoph allen übrigen vorzog, nicht ausdrückte. Bey seiner Rückkunft nach Löwen überließ er sich ohne Rückhalt allen Ausschweifungen, bis er durch die Verbindung, in welche er mit dem Carl Cange in Lüttich, einem der gelehrtesten und tugendhaftesten Männer, kam, zu einem moralisch bessern Lebenswandel umgestimmt wurde. Er machte hierauf eine Reise nach Wien, von dort durch Böhmen und Sachsen, und, da der Krieg in seinem Vaterlande wüthete, nahm er eine Lehrstelle in Jena und zugleich insgeheim die lutherische Religion an, weil dies eine Bedingung war, unter welcher allein er ein Lehramt bey der Universität begleiten konte, ohne daß er doch selbst diesen von ihm gethanen Schritt gerade zu und öffentlich eingestehen wollte. Dies letztere war ein Winkelzug in seinem Benehmen, der auch nichts weniger als den stoischen

Charakter darstellte. Er blieb nicht lange in Jena, und gieng nach seinem väterlichen Landgute zurück; wurde aber durch den Krieg von dort vertrieben, und bekam 1579 eine Lehrstelle zu Leyden, wo er wiederum nach den Gesetzen der Akademie sich zur reformirten Religion bekannte. Er lehrte hier dreyzehn Jahre, ward aber durch intolerante politische Grundsätze, die er mündlich und schriftlich äusserte, und die sich um so weniger mit den damals neu belebten Freyheitsgesinnungen der Niederländer vertrugen, je mehr sie die Grausamkeiten der Spanier zu rechtfertigen schienen, in bittere Streitigkeiten verwickelt; ward überdem in Ansehung seiner religiösen Denkart verdächtig, und dadurch allgemein verhaßt; so daß er selbst den Entschluß faßte, sein Amt aufzugeben. Er gieng nach Spaa, unter dem Vorwande die dortigen Bäder zu gebrauchen, kehrte aber nicht wieder nach Leyden zurück, sondern begab sich nach Cölln zu den Jesuiten, die ihn wieder in den Schooß der katholischen Kirche aufnahmen, der er beständig treu geblieben zu seyn behauptete. Auf Empfehlung der Jesuiten ward er als Professor zu Löwen angestellt, und hier erreichte sein literarischer Ruhm den höchsten Gipfel, wiewohl er zugleich, um sich den Jesuiten gefällig zu machen, ein paar Lobreden auf Wunderbilder der Jungfrau Maria schrieb.

schrieb. Kurz vor seinem Tode ward er von dem Professoramte befreyt und zum Historiographen des Königs von Spanien ernannt. Er starb im J. 1606. Abgesehen von dem Charakter des Lipsius, den seine Lebensgeschichte darstellt, sind seine Schriften über die stoische Philosophie — denn die übrigen kritisch antiquarischen Inhalts gehören hierher nicht — sehr schätzbar; so wie er sich auch um die Erläuterung der Quellen, namentlich der Werke des Seneca, sehr verdient gemacht hat. Da er inzwischen eine zu enthusiastische Anhänglichkeit an den Stoischen Lehren hatte, so hat er häufig die schwachen Seiten derselben übersehen, und sie im Ganzen unrichtig gewürdigt. Auch ist die Parallele, die er oft zwischen ihnen und den Lehren des Christenthums zieht, zumal bey seiner leichtsinnigen Denkart über Religion in frühern Jahren, und seinem aufrichtigen oder geheuchelten religiösen Aberglauben im Alter, der historischen Wahrheit in der Darstellung des Stoicismus sehr nachtheilig gewesen. In den Politicis siue ciuilis doctrinae libris sex zeigt er sich als einen eifrigen Vertheidiger der monarchischen Form, und das verleitete ihn auch zu manchen Behauptungen, welche den republicanischen Niederländern in hohem Grade misfielen. In seinem schriftstellerischen Charakter war grenzenlose Eitelkeit ein

Hauptzug, was schon die Dedication seiner Feder an die Jungfrau Maria beweist.

Bruckeri histor. crit. philos. T. IV. p. 486 sq. Unter den Nachfolgern des Lipsius ist besonders Gaspar Scioppius berühmt oder vielmehr berüchtigt geworden, obwohl die Geschichte seiner Streitigkeiten, und was davon seinem moralischen Charakter zur Last fällt, nicht ganz im Klaren ist. Er versprach ein großes Werk über die Stoische Philosophie, von welchem aber nur ein Bruchstück unter dem Titel: Elementa philosophiae Stoicae moralis, quae in Senecam, Ciceronem, Plutarchum aliosque Scriptores commentarii loco esse possunt (Mogunt. 1608) herausgekommen ist. - Dieses enthält aber nichts weiter als einen Auszug aus den Werken des Lipsius. Ungleich mehr that für die Verbreitung und Aufhellung der Stoischen Moralphilosophie Thomas Gataker (geb. zu London 1574; gestorben zu Cambridge als Vorsteher des Trinity college 1654) durch seine Ausgabe des Antonin, und die ihr vorgesetzte Abhandlung.

§. 918.

Neben denen, welche im sechszehnten Jahrhunderte das Studium der philosophischen Systeme des griechischen Alterthums in der ursprünglichen Lauterkeit derselben zu erneuern ver-

verfuchten, behielt auch der myſtiſche Neoplatonismus und Cabbalismus ſeine Anhänger, und zwar zeichneten ſich mehrere derſelben durch die abentheuerlichſten Schwärmereyen aus. Unter dieſen iſt beſonders berüchtigt geworden Philipp Aureolus Theophraſtus Paracelſus, auch Bombaſtus von Hohenheim genannt. Er war gebohren in der Schweiz im Jahre 1493. Die Geſchichte ſeiner Abkunft iſt ungewiß. Sein Vater war ein Arzt, und brachte ihm früh mediciniſche Kenntniße bey; er wußte ſchon als Knabe ganze Stellen aus den Schriften des Galen auswendig. Den lebhafteſten Hang aber bekam er zur Chemie, und dieſem folgte er durch ſein ganzes Leben. Der Begriff der Chemie hieng damals mit dem Begriffe geheimer Künſte und Wiſſenſchaften unzertrennlich zuſammen, und man konte ſich jener nicht widmen, ohne daß nicht die Wißbegierde nach dieſen erweckt worden wäre. Theophraſt ward von ihr auf's heftigſte getrieben, machte Reiſen in alle irgend zugängliche Länder, auch in Rußland, Aſien und Africa, beſuchte die Bergwerke, unterhielt ſich mit Gelehrten und Perſonen jeder Art, von denen er irgend eine Erweiterung ſeiner mediciniſchen, mineralogiſchen und alchemiſtiſchen Kentniße, beſonders ſofeine es Geheimniße ſeyn ſollten, erwarten konte, durchſtöberte alle Bibliotheken nach den

Schriften des Lullus und anderer angeblicher Adepten, und brachte so einen Schatz geheimer Kunst und Wissenschaft zusammen, desgleichen noch kein Adept vor ihm besessen zu haben sich rühmen konte. Er erfuhr auf diesen Reisen harte Unfälle und Drangsale, Gefangenschaft, körperliche Mishandlungen; was bey seinen Zwecken und bey dem Mangel öffentlicher Sicherheit für Reisende in jenen Zeiten sehr glaublich ist; wiewohl doch auch sehr vieles, was er von seinen Reisen, zumal in Rußland, Asien und Africa prahlte, von seinen Abentheuern, die er erlebt haben wollte, bloße Großsprecherey eines ausgemachten Charlatans zu seyn scheint. Während seines Herumschweifens hatte Paracelsus seine in früherer Jugend gesammelten literarischen Kentniße meistens vergessen; er konte also nicht als gelehrter Chemiker, oder Arzt und Philosoph auftreten. Aber er ergriff ein anderes Mittel. Er sprach aller gelehrten Arzneywissenschaft aus den Werken der Griechen Hohn, berief sich auf das göttliche Licht, durch deßen Erleuchtung allein man in die Geheimniße der Natur eindringen könne, das alle Bücherkentniß und gelehrte Philosophie entbehrlich mache, vielmehr einzig zur wahren Weltweisheit führe. Diesem göttlichen Lichte verdanke auch er seine Erleuchtung, da er niemals von einem akademischen Lehrer Unterricht empfangen, und in

den

den Schriften der gelehrtesten Aerzte nichts als Geschwätz gefunden habe. Er gab sich hierbey mit Heilung von Krankheiten und körperlichen Schäden und Gebrechen ab, und da er ganz ungewöhnliche Mittel brauchte, nach andern Heilmethoden verfuhr, und in der That auf seinen Wanderungen und bey seinen chemischen Forschungen diese und jene nützliche Heilmittel kennen gelernt hatte, und glücklich anwandte; so brachte ihn dieses, verbunden mit seinen Prahlereyn, die auf den Aberglauben des Publicums ihre Wirkung nicht verfehlten, sehr bald in den Ruf eines großen Wunderarztes. Er ward zu Basel als öffentlicher Lehrer der Arzneywissenschaft angestellt, und hielt deutsche Vorlesungen, weil er des Lateinischen unkundig war. Um seine Verachtung der bisherigen Arzneywissenschaft und ihrer Lehrer auffallend zu documentiren, verbrannte er die Werke des Avicenna öffentlich. Indessen ward er selbst durch mehr andere Charlatanerieen und seinen Dünkel in kurzem allgemein verhaßt; er verließ Basel, und begab sich in den Elsaß; nachher durchzog er die Schweiz und das südliche Deutschland, und starb zu Salzburg im J. 1541.

§. 919.

Es würde eine sehr unnütze Arbeit seyn, wenn ich die Theosophie des Paracelsus hier umständlicher erörtern wollte, und es ist auch kaum möglich, die mystischen Grillen eines solchen Schwärmers, der zur Bezeichnung derselben oft Kunstausdrücke aus der gangbaren Alchemie, Astrologie und Magie brauchte, die eben so dunkel und unbestimt sind, wie das, was dadurch bezeichnet werden sollte, so darzustellen, daß sie zum mindesten als verständliche Grillen, und nicht als schlechthin unverständliche Producte eines in Sachen der Speculation ganz verrückten Kopfes erscheinen. Was in den Schriften des Paracelsus einer, wenn auch transscendenten, Philosophie ähnlich ist, ist von ihm dem Neoplatonismus und der Cabbala abgeborgt. Er leitet alle Weisheit und Kunst, und vornehmlich die geheime Weisheit und Kunst, unmittelbar aus Gott her. In diesem an sich selbst kann sie zwar nicht erkannt werden, weil Gott als das Vollkommenste, dem nichts mangelt, unerkennbar ist; aber wohl in seinen Geschöpfen, in denen Gott die Anatomey der Weisheit und Kunst geoffenbart hat, und aus welchen sie von den Menschen eingesehen und entlehnt werden muß. Die Schöpfung und Natur des Menschen erklärt er folgendermaaßen: Der Mensch ist

von

von Gott geschaffen worden, nachdem alle andere Dinge schon hervorgebracht waren. Gott hat ausgezogen das Wesen der vier Elemente, das Wesen der Gestirne, und das Wesen der Weisheit und Kunst und Vernunft. Die Wesen der Elemente und Gestirne wurden in eine Masse vereinigt, welche in der Schrift limus terrae genannt wird. Diese enthält den Kern und Grund aller Wesen, alle Natur, Kraft und Eigenschaft der obern und untern Globul; Gott hat sie realiter in der Hand gehabt, und aus ihr den Menschen nach seinem Bilde gemacht. Der Mensch besteht daher aus einem elementarischen und einem siderischen Körper, wozu noch ein göttlicher Geist komt, der unsterblich ist, und höhere Einsicht, als der siderische Körper hat. Da im Menschen das Wesen aller Dinge enthalten ist, so ist er auch der Mikrokosmus; in ihm ist die Art von Drachen, Schlangen, Wölfen, Schaafen und allen Elementen; das Fleisch und Blut sind elementarischen Ursprungs; Sinn und Gedanken sind aus den Gestirnen. Weil der Mensch schon einem Theile seines Wesens nach mit den Gestirnen verwandt ist, so kann ihm die Kraft der Gestirne in einem höhern Grade mitgetheilt seyn, und dieser und jener also als Magier geboren werden. Die Wissenschaft der Magie besteht aber darin, daß Jemand die

Kraft der Gestirne erlange, nehmlich eben die Wirkungen hervorbringen zu können, welche diese hervorbringen. Daß es aber für einen Menschen möglich sey, die ganze Kraft der Gestirne in sich aufzunehmen und zu concentriren, bewies Paracelsus daraus, daß sich auch die ganze Kraft von Körpern, die der Mensch verschlucke, z. B. von Giften, Arzneyen, ihm mittheile. Noch seltsamer ist die Erklärung des Paracelsus von der Nekromantie. Wenn der Mensch stirbt, so ist es zunächst der grobe elementarische Körper, welcher in die Verwesung übergeht; der siderische ist zwar auch vergänglich; aber er dauert doch nach dem Tode noch so lange fort, bis ihn die Gestirne wieder an sich gezogen haben. Gemeiniglich verweilt der siderische Körper nach dem Tode bey dem elementarischen Leichname, und thut, was der Mensch im Leben zu thun gewohnt gewesen war. Von dieser fortdauernden Existenz des siderischen Körpers rühren die Erscheinungen der Abgeschiedenen bey ihren Lieblingsgegenständen, z. B. der Geizigen bey ihren Schätzen, der Liebenden bey ihren Geliebten und Liebespfändern her; denn der siderische Körper des Abgeschiedenen ist noch sichtbar. Diejenigen nun, welche auf die siderischen Körper der Verstorbenen zu wirken verstehn, können durch dieselben

selben manches entdecken und zu Stande bringen, und diese Kunst ist die Nekromantie.

S. *Theophrast.* de fundamento scientiarum, im neunten Theile seiner Werke p. 233 ff. Ebendess. philosophia sagax libb. II, im zehnten Theile. Vergl. *Bruckeri* hist. crit. philos. Vol. IV. Ps. I. p. 647 sp. Tiedemann's Geist der specul. Philos. B. V. S. 514 ff. Was den Theophrastus Paracelsus in so großes Ansehn gebracht hat, ist, daß von ihm mehrere nützliche chemische Präparate und Arzneymittel entdeckt oder bekannter gemacht sind. Daher hat er durch seine theosophischen Grillen, und durch seine Theorie des Goldmachens, da der Eigennutz auch die entfernteste scheinbarste Hoffnung zu einem großen Gewinne so gerne ergreift, auch übrigens verständige Menschen interessirt, und er findet noch hier und da blinde Anhänger und Bewunderer. Sofern er sich bey seiner Theosophie auf ein göttliches Licht beruft, das ihn erleuchtet habe, und das denn auch seine Verehrer in sich zu verspüren glauben, ist durch Raisonnement aus Gründen einer gesunden Vernunft nichts dagegen auszurichten.

§. 920.

Ein anderer in seiner Art eben so merkwürdiger mystischer Schwärmer, wie Theophra-

phrastus Paracelsus, und der vielleicht auf den großen Haufen noch mehr Einfluß gehabt hat, als dieser, war der berühmte philosophische Schuster Jacob Böhm. Er war gebohren in der Oberlausniz zu Alt Seidenburg unweit Görliz von sehr armen Eltern, und anfangs bestimt ein Viehhirte zu werden. Eine sehr regsame Phantasie und ein natürlicher Hang zur Speculation verleiteten ihn früh zu Religionszweifeln, die durch die allgemeine Gährung der religiösen Begriffe in Sachsen, welche die Reformation unter den Volke überhaupt erzeugt hatte, genährt und die nach und nach für ihn immer beunruhigender wurden. Unterdeßen ward er als Knabe bey einem Schuster in die Lehre gegeben, ward auch in der Folge Meister dieses Handwerks, und verheyrathete sich. Um sich seiner Zweifel zu entledigen, nahm er seine Zuflucht zum Gebete um höhere Erleuchtung. Er gerieth darüber in eine Ekstase von sieben Tagen, in welcher er des Anschauens der Gottheit theilhaft wurde. Im Anfange des XVII Jahrhunderts ward er zum zweytenmale in diesen Zustand versetzt durch den plötzlichen Anblick eines zinnenen Gefäßes, wo, wie er sich ausdrückt, sein astralischer Geist durch Jovialische Bestrahlung bis an den Mittelpunct der Natur entrückt wurde, so daß er nun aus den Figuren, Zügen und Far-

ben der Geschöpfe ihre innerste Natur erkennen konnte. Inzwischen entdeckte er diese seine Erleuchtung Niemanden, bis er zum drittenmale im J. 1610 denselben Zustand der Bestrahlung des göttlichen Lichtes empfand, und ihm die Geheimniße der Natur und der Gottheit offenbart wurden. Um von dieser Offenbarung nichts zu vergessen, schrieb er Alles, was ihm von oben herab entdeckt war, in einem Buche auf, das er Aurora betitelte. Der Prediger von Görlitz, dem dieses Buch in die Hände fiel, predigte dagegen, ließ dasselbe durch den Magistrat wegnehmen, und dem Böhm das Schreiben verbieten. Da aber der Sächsische Hofmarschall Pflug durch den Bürgermeister in Görlitz das Buch erhielt, so wirkte dieser die Erlaubniß zum Drucke aus, und es erschien zu Amsterdam. Nach sieben Jahren fieng Böhm an, von neuem zu schriftstellern, und verfertigte nachher Bücher bis an sein Ende, das 1624 zu Görlitz erfolgte. Böhm versichert, alles, was er geschrieben, aus göttlicher Eingebung geschrieben zu haben, und da er übrigens als ehrlicher Mann nicht zu verkennen ist, so könte man auch dieser Versicherung Glauben beymessen, wenn nicht bey solchen Phantasten, wie er war, die gröbste Selbsttäuschung so leicht und natürlich wäre, und der Inhalt seiner Schriften offenbar

jener

jener Versicherung widerspräche. Dieser zeigt, daß Böhm mehrere cabbalistische Schriften, und unter andern vorzüglich Bücher des Theophrastus Paracelsus, gelesen haben müsse; denn nirgend anders her konte er die astrologisch-chemisch-magische Kunstsprache haben, deren er sich, sehr oft auf eine ganz sinnlose Art, bedient. Nachdem er sich einmal in Verzückungen verloren hatte, so konnte er sich freylich wohl einbilden, daß ihm alle seine theosophischen Träume und Grillen durch höhere Erleuchtung zu Theile geworden wären. Daß übrigens seine Mystik im Wesentlichen, sofern irgend logisch verständliche Begriffe ihr zum Grunde liegen, auf Alexandrinischen Philosophemen beruhe, erhellt schon aus dem Principe derselben, wenn man es der alchemistischen Sprache entkleidet, worin Böhm es ausgedrückt hat. Im göttlichen Wesen ist das Salniter (Sal-Nitrum) das oberste Princip, der Grund von allem, der Vater. Aus diesem quillt der Mercurius, das ist, der Ton, Schall, die Rede, das Wort, (λογος). Dieses ist die göttliche Weisheit, oder der Sohn, u. w.

Eine umständlichere Nachricht von der Theosophie des Jacob Böhm, so wie mehrerer seiner theosophischen Anhänger und Zeitgenossen, unter denen Julius Sperber und Valentin Weigel am berühmtesten sind, findet

findet man in Arnold's Kirchen und Kezerhistorie. B. I. II. Vergl. *Brukeri* hist. crit. philos. T. IV. ps. 1. p. 685 sq.

§. 921.

Ein anderer dem Paracelsus sehr ähnlicher Schwärmer, der aber ungleich größerer Gelehrter war, und daher auch seine Grillen ungleich mannichfaltiger und sonderbarer anwandte, war Robert Fludd (de Fluctibus). Er war gebohren im J. 1574 in der Grafschaft Kent unter der Regierung der Königinn Elisabeth; studirte seit dem J. 1591 zu Oxford Theologie, Philosophie, Mathematik, classische und orientalische Literatur, vorzüglich Medicin, die sein Hauptfach war; und überließ sich bey seinen Studien besonders dem Hange nach geheimen Kentnißen. Er durchreiste hierauf Frankreich, Italien, wo er sich sechs Jahre aufhielt, Deutschland, kam 1605 in sein Vaterland zurück, erhielt zu Oxford die Doctorwürde, und ward in das Collegium der Aerzte zu London aufgenommen. Da er viele chemische und medicinische Kentniße hatte, und noch mehr als Geheimniße zu besitzen vorgab, mit diesem literarischen Charakter zugleich das Aeussere der Frömmigkeit und eines contemplativen Lebens verband; so bekam er im Kurzen eine

sehr

sehr ausgebreitete medicinische Praxis. In dem Systeme der Physik und Metaphysik, das er sich gebildet hatte, war ein Mancherley aus der ältern und neueren Cabbalistik und Magie, aus den Lehren des Paracelsus und anderer Theosophen, mit eigenen Phantastereyen auf die wunderlichste Art zusammengeschmolzen. Er nahm zwey allgemeine thätige Principien an, von welchen die ganze Natur und ihre Veränderungen abhiengen, eine zusammenziehende verdichtende Kraft (virtus leptentrionalis), und eine ausdehnende oder verdünnende (virtus australis). Seine Phantasie ließ ihn aber nicht bey natürlichen Kräften, die als Ursachen in der Natur wirkten, stehen bleiben; sondern er erfüllte die ganze Natur mit Intelligenzen, Geistern und Genien, welche die Erscheinungen hervorbrächten. Die Erörterung der mannichfaltigen größtentheils abentheuerlichen Hypothesen, die er in der weitern Entwickelung seines physikalischen Systems vortrug, würde hier unzweckmäßig seyn. Er war ein fruchtbarer Schriftsteller, hatte auch Streitigkeiten mit Johann Kepler, Gassendi, u. a., und mehrere seiner Bücher schienen so ärgerlich, daß sie confiscirt wurden, und daher itzt zu den literarischen Seltenheiten gehören. Unter der Voraussetzung, daß die biblischen Bücher, vornehmlich die mosaischen Schriften, der unmittelbaren göttlichen Einge-

bung

bung ihre Entstehung verdankten; daß also die Mosaische Kosmogonie die einzige schlechthin wahre seyn müsse; daß ferner durch die Cabbala, deren Göttlichkeit ebenfalls vorausgesetzt wurde, ausser dem wörtlichen Sinne der Mosaischen Schöpfungslehre noch ein höherer allumfassender allegorischer bestimt wäre; ist es sehr begreiflich, daß die Kosmophysiker des funfzehnten und sechszehnten Jahrhunderts ihre Theorieen entweder auf die cabbalistisch erklärte Mosaische Kosmonogie gründeten und aus dieser entlehnten, oder wenigstens auf alle Weise sie damit zu vereinigen suchten, wo nicht immer aus eigner fester Ueberzeugung, doch um nicht gegen den herrschenden Glauben an die Autorität der Bibel anzustossen. Ein Beyspiel einer Auslegung der Mosaischen Kosmogonie, wo man die vollständigste Schöpfungstheorie des Universum's in ihr fand, hatte schon Johann Picus von Mirandula in seinem Heptameron gegeben. Eben so bemühte sich nun auch Robert Fludd in dem Werke: Philosophica Mosaica aus seinem kosmophysischen Systeme die Mosaische Kosmogonie zu erläutern, und beyde mit einander in Harmonie zu bringen. Als Urprincipien setzt er hier die Finsterniß als die erste Materie, das Wasser als die zweyte Materie, und das göttliche Licht, als das höchste Centralwesen

§. 919.

Es würde eine sehr unnütze Arbeit seyn, wenn ich die Theosophie des Paracelsus hier umständlicher erörtern wollte, und es ist auch kaum möglich, die mystischen Grillen eines solchen Schwärmers, der zur Bezeichnung derselben oft Kunstausdrücke aus der gangbaren Alchemie, Astrologie und Magie brauchte, die eben so dunkel und unbestimt sind, wie das, was dadurch bezeichnet werden sollte, so darzustellen, daß sie zum mindesten als verständliche Grillen, und nicht als schlechthin unverständliche Producte eines in Sachen der Speculation ganz verrückten Kopfes erscheinen. Was in den Schriften des Paracelsus einer, wenn auch transscendenten, Philosophie ähnlich ist, ist von ihm dem Neoplatonismus und der Cabbala abgeborgt. Er leitet alle Weisheit und Kunst, und vornehmlich die geheime Weisheit und Kunst, unmittelbar aus Gott her. In diesem an sich selbst kann sie zwar nicht erkannt werden, weil Gott als das Vollkommenste, dem nichts mangelt, unerkennbar ist; aber wohl in seinen Geschöpfen, in denen Gott die Anatomey der Weisheit und Kunst geoffenbart hat, und aus welchen sie von den Menschen eingesehen und entlehnt werden muß. Die Schöpfung und Natur des Menschen erklärt er folgendermaaßen: Der Mensch ist

von

von Gott geschaffen worden, nachdem alle andere Dinge schon hervorgebracht waren. Gott hat ausgezogen das Wesen der vier Elemente, das Wesen der Gestirne, und das Wesen der Weisheit und Kunst und Vernunft. Die Wesen der Elemente und Gestirne wurden in eine Masse vereinigt, welche in der Schrift limus terrae genannt wird. Diese enthält den Kern und Grund aller Wesen, alle Natur, Kraft und Eigenschaft der obern und untern Globul; Gott hat sie realiter in der Hand gehabt, und aus ihr den Menschen nach seinem Bilde gemacht. Der Mensch besteht daher aus einem elementarischen und einem siderischen Körper, wozu noch ein göttlicher Geist komt, der unsterblich ist, und höhere Einsicht, als der siderische Körper hat. Da im Menschen das Wesen aller Dinge enthalten ist, so ist er auch der Mikrokosmus; in ihm ist die Art von Drachen, Schlangen, Wölfen, Schaafen und allen Elementen; das Fleisch und Blut sind elementarischen Ursprungs; Sinn und Gedanken sind aus den Gestirnen. Weil der Mensch schon einem Theile seines Wesens nach mit den Gestirnen verwandt ist, so kann ihm die Kraft der Gestirne in einem höhern Grade mitgetheilt seyn, und dieser und jener also als Magier geboren werden. Die Wissenschaft der Magie besteht aber darin, daß Jemand die

Kraft der Gestirne erlange, nehmlich eben die Wirkungen hervorbringen zu können, welche diese hervorbringen. Daß es aber für einen Menschen möglich sey, die ganze Kraft der Gestirne in sich aufzunehmen und zu concentriren, bewies Paracelsus daraus, daß sich auch die ganze Kraft von Körpern, die der Mensch verschlucke, z. B. von Giften, Arzneyen, ihm mittheile. Noch seltsamer ist die Erklärung des Paracelsus von der Nekromantie. Wenn der Mensch stirbt, so ist es zunächst der grobe elementarische Körper, welcher in die Verwesung übergeht; der siderische ist zwar auch vergänglich; aber er dauert doch nach dem Tode noch so lange fort, bis ihn die Gestirne wieder an sich gezogen haben. Gemeiniglich verweilt der siderische Körper nach dem Tode bey dem elementarischen Leichname, und thut, was der Mensch im Leben zu thun gewohnt gewesen war. Von dieser fortdauernden Existenz des siderischen Körpers rühren die Erscheinungen der Abgeschiedenen bey ihren Lieblingsgegenständen, z. B. der Geizigen bey ihren Schätzen, der Liebenden bey ihren Geliebten und Liebespfändern her: denn der siderische Körper des Abgeschiedenen ist noch sichtbar. Diejenigen nun, welche auf die siderischen Körper der Verstorbenen zu wirken verstehn, können durch die-

selben

selben manches entdecken und zu Stande bringen, und diese Kunst ist die Nekromantie.

S. *Theophrast.* de fundamento scientiarum, im neunten Theile seiner Werke p. 233 ff. Ebendess. philosophia sagax libb. II, im zehnten Theile. Vergl. *Bruckeri* hist. crit. philos. Vol. IV. Ps. 1. p. 647 sp. Tiedemann's Geist der specul. Philos. B. V. S. 514 ff. Was den Theophrastus Paracelsus in so großes Ansehn gebracht hat, ist, daß von ihm mehrere nützliche chemische Präparate und Arzneymittel entdeckt oder bekannter gemacht sind. Daher hat er durch seine theosophischen Grillen, und durch seine Theorie des Goldmachens, da der Eigennutz auch die entfernteste scheinbarste Hoffnung zu einem großen Gewinne so gerne ergreift, auch übrigens verständige Menschen interessirt, und er findet noch hier und da blinde Anhänger und Bewunderer. Sofern er sich bey seiner Theosophie auf ein göttliches Licht beruft, das ihn erleuchtet habe, und das denn auch seine Verehrer in sich zu verspüren glauben, ist durch Raisonnement aus Gründen einer gesunden Vernunft nichts dagegen auszurichten.

§. 920.

Ein anderer in seiner Art eben so merkwürdiger mystischer Schwärmer, wie Theo-

hpra-

phrastus Paracelsus, und der vielleicht auf den großen Haufen noch mehr Einfluß gehabt hat, als dieser, war der berühmte philosophische Schuster Jacob Böhm. Er war gebohren in der Oberlausniz zu Alt Seidenburg unweit Görliz von sehr armen Eltern, und anfangs bestimt ein Viehhirte zu werden. Eine sehr regsame Phantasie und ein natürlicher Hang zur Speculation verleiteten ihn früh zu Religionszweifeln, die durch die allgemeine Gährung der religiösen Begriffe in Sachsen, welche die Reformation unter den Volke überhaupt erzeugt hatte, genährt und die nach und nach für ihn immer beunruhigender wurden. Unterdeßen ward er als Knabe bey einem Schuster in die Lehre gegeben, ward auch in der Folge Meister dieses Handwerks, und verheyrathete sich. Um sich seiner Zweifel zu entledigen, nahm er seine Zuflucht zum Gebete um höhere Erleuchtung. Er gerieth darüber in eine Ekstase von sieben Tagen, in welcher er des Anschauens der Gottheit theilhaft wurde. Im Anfange des XVII Jahrhunderts ward er zum zweytenmale in diesen Zustand versetzt durch den plözlichen Anblick eines zinnenen Gefäßes, wo, wie er sich ausdrückt, sein astralischer Geist durch Jovialische Bestrahlung bis an den Mittelpunct der Natur entrückt wurde, so daß er nun aus den Figuren, Zügen und Far-

ben der Geschöpfe ihre innerste Natur erkennen konnte. Inzwischen entdeckte er diese seine Erleuchtung Niemanden, bis er zum drittenmale im J. 1610 denselben Zustand der Bestrahlung des göttlichen Lichtes empfand, und ihm die Geheimniße der Natur und der Gottheit offenbart wurden. Um von dieser Offenbarung nichts zu vergessen, schrieb er Alles, was ihm von oben herab entdeckt war, in einem Buche auf, das er Aurora betitelte. Der Prediger von Görlitz, dem dieses Buch in die Hände fiel, predigte dagegen, ließ dasselbe durch den Magistrat wegnehmen, und dem Böhm das Schreiben verbieten. Da aber der Sächsische Hofmarschall Pflug durch den Bürgermeister in Görlitz das Buch erhielt, so wirkte dieser die Erlaubniß zum Drucke aus, und es erschien zu Amsterdam. Nach sieben Jahren fieng Böhm an, von neuem zu schriftstellern, und verfertigte nachher Bücher bis an sein Ende, das 1624 zu Görlitz erfolgte. Böhm versichert, alles, was er geschrieben, aus göttlicher Eingebung geschrieben zu haben, und da er übrigens als ehrlicher Mann nicht zu verkennen ist, so könte man auch dieser Versicherung Glauben beymessen, wenn nicht bey solchen Phantasten, wie er war, die gröbste Selbsttäuschung so leicht und natürlich wäre, und der Inhalt seiner Schriften offenbar

jener

jener Versicherung widerspräche. Dieser zeigt, daß Böhm mehrere cabbalistische Schriften, und unter andern vorzüglich Bücher des Theophrastus Paracelsus, gelesen haben müsse; denn nirgend anders her konte er die astrologisch-chemisch-magische Kunstsprache haben, deren er sich, sehr oft auf eine ganz sinnlose Art, bedient. Nachdem er sich einmal in Verzückungen verloren hatte, so konnte er sich freylich wohl einbilden, daß ihm alle seine theosophischen Träume und Grillen durch höhere Erleuchtung zu Theile geworden wären. Daß übrigens seine Mystik im Wesentlichen, sofern irgend logisch verständliche Begriffe ihr zum Grunde liegen, auf Alexandrinischen Philosophemen beruhe, erhellt schon aus dem Principe derselben, wenn man es der alchemistischen Sprache entkleidet, worin Böhm es ausgedrückt hat. Im göttlichen Wesen ist das Salniter (Sal-Nitrum) das oberste Princip, der Grund von allem, der Vater. Aus diesem quillt der Mercurius, das ist, der Ton, Schall, die Rede, das Wort, (λογος). Dieses ist die göttliche Weisheit, oder der Sohn, u. w.

Eine umständlichere Nachricht von der Theosophie des Jacob Böhm, so wie mehrerer seiner theosophischen Anhänger und Zeitgenossen, unter denen Julius Sperber und Valentin Weigel am berühmtesten sind,

findet

findet man in Arnold's Kirchen und Kezerhistorie. B. I. II. Vergl. *Brukeri* hist. crit. philos. T. IV. ps. 1. p. 685 sq.

§. 921.

Ein anderer dem Paracelsus sehr ähnlicher Schwärmer, der aber ungleich größerer Gelehrter war, und daher auch seine Grillen ungleich mannichfaltiger und sonderbarer anwandte, war Robert Fludd (de Fluctibus). Er war gebohren im J. 1574 in der Grafschaft Kent unter der Regierung der Königinn Elisabeth; studirte seit dem J. 1591 zu Oxford Theologie, Philosophie, Mathematik, classische und orientalische Literatur, vorzüglich Medicin, die sein Hauptfach war; und überließ sich bey seinen Studien besonders dem Hange nach geheimen Kentnißen. Er durchreiste hierauf Frankreich, Italien, wo er sich sechs Jahre aufhielt, Deutschland, kam 1605 in sein Vaterland zurück, erhielt zu Oxford die Doctorwürde, und ward in das Collegium der Aerzte zu London aufgenommen. Da er viele chemische und medicinische Kentniße hatte, und noch mehr als Geheimniße zu besitzen vorgab, mit diesem literarischen Charakter zugleich das Aeussere der Frömmigkeit und eines contemplativen Lebens verband; so bekam er im Kurzen eine

sehr ausgebreitete medicinische Praxis. In dem Systeme der Physik und Metaphysik, das er sich gebildet hatte, war ein Mancherley aus der ältern und neueren Cabbalistik und Magie, aus den Lehren des Paracelsus und anderer Theosophen, mit eigenen Phantastereyen auf die wunderlichste Art zusammengeschmolzen. Er nahm zwey allgemeine thätige Principien an, von welchen die ganze Natur und ihre Veränderungen abhiengen, eine zusammenziehende verdichtende Kraft (virtus leptentrionalis), und eine ausdehnende oder verdünnende (virtus australis). Seine Phantasie ließ ihn aber nicht bey natürlichen Kräften, die als Ursachen in der Natur wirkten, stehen bleiben; sondern er erfüllte die ganze Natur mit Intelligenzen, Geistern und Genien, welche die Erscheinungen hervorbrächten. Die Erörterung der mannichfaltigen größtentheils abentheuerlichen Hypothesen, die er in der weitern Entwickelung seines physikalischen Systems vortrug, würde hier unzweckmäßig seyn. Er war ein fruchtbarer Schriftsteller, hatte auch Streitigkeiten mit Johann Kepler, Gassendi, u. a., und mehrere seiner Bücher schienen so ärgerlich, daß sie confiscirt wurden, und daher itzt zu den literarischen Seltenheiten gehören. Unter der Voraussetzung, daß die biblischen Bücher, vornehmlich die mosaischen Schriften, der unmittelbaren göttlichen Eingebung

bung ihre Entstehung verdankten; daß also die Mosaische Kosmogonie die einzige schlechthin wahre seyn müsse; daß ferner durch die Cabbala, deren Göttlichkeit ebenfalls vorausgesetzt wurde, ausser dem wörtlichen Sinne der Mosaischen Schöpfungslehre noch ein höherer allumfassender allegorischer bestimt wäre; ist es sehr begreiflich, daß die Kosmophysiker des funfzehnten und sechszehnten Jahrhunderts ihre Theorieen entweder auf die cabbalistisch erklärte Mosaische Kosmonogie gründeten und aus dieser entlehnten, oder wenigstens auf alle Weise sie damit zu vereinigen suchten, wo nicht immer aus eigner fester Ueberzeugung, doch um nicht gegen den herrschenden Glauben an die Autorität der Bibel anzustossen. Ein Beyspiel einer Auslegung der Mosaischen Kosmogonie, wo man die vollständigste Schöpfungstheorie des Universum's in ihr fand, hatte schon Johann Picus von Mirandula in seinem Heptameron gegeben. Eben so bemühte sich nun auch Robert Fludd in dem Werke: Philosophica Mosaica aus seinem kosmophysischen Systeme die Mosaische Kosmogonie zu erläutern, und beyde mit einander in Harmonie zu bringen. Als Urprincipien setzt er hier die Finsterniß als die erste Materie, das Wasser als die zweyte Materie, und das göttliche Licht, als das höchste Centralwesen

(essentia centralissima), das alles schafft, formt, belebt und bewegt. Als secundare und thätige Principien nimmt er an die Kälte und Wärme; als leidende die Feuchtigkeit und Trockenheit; dann untersucht er die geheime mystische Ursache des Soliden und Leeren, der Verdichtung und Verdünnung, und so weiter der vornehmsten Gattungen der Naturerscheinungen. In der Darstellung dieser Ideen herscht aber eine Dunkelheit und Verworrenheit, theils durch die Beschaffenheit der Ideen selbst, theils durch die Schreibart und Terminologie, theils durch das eingemischte Polemisiren gegen andere Schriftsteller, daß sich aus dem Ganzen ein reiner bestimter Sinn nicht leicht abnehmen läßt. In der Hauptsache sind es nichts anders als wie Alexandrinische Philosopheme, die Fludd nur auf seine Art eingekleidet hat. Im zweyten Buche, wo er die kosmische Sympathie und Antipathie erklärt, stellt er Gott als die absoluteste Einheit vor, die aber doch alle Mannichfaltigkeit in sich begreife, so daß in Gott idealisch Alles enthalten war (complicite idealiter), bevor irgend Etwas von ihm (explicite) wirklich geschaffen ward. Aus jener göttlichen Einheit strahlte ein Geist der allgemeinen beseelenden Liebe hervor, deßen Wesen Licht war, der die widerstreitende ungestaltete Finsterniß entfernte, so daß nun die Welt geschaf-

schaffen wurde. Fludd beruft sich zur Erläuterung auf die Weltseele der Pythagoreer, Platoniker und Stoiker, aus welcher alle Seelen hervorgiengen, und welche diese, ungeachtet ihrer numerischen Verschiedenheit, in Einem Inbegriffe enthielt. Durch den Widerstreit des Lichts mit der Finsterniß entsteht die entgegengesetzte Wirksamkeit der Sympathie und Antipathie in der Welt.

Unter den besondern Schriften Fludd's sind die merkwürdigsten: Utriusque cosmi historia — Veritatis proscenium — Monochordium mundi Symphoniacum Io. Keplero oppositum — Medicina catholica cum integro morborum mysterio et pulsus nova ratione — Clavis philosophiæ et Alchymiæ — Philosophia sacra et vere christiana, seu Meteorologia cosmica. Gassendi gab ein besonderes Examen philosophiæ Fluddanæ heraus. Wie die übrigen Cabbalisten, so hieng auch Flood an der Idee von dem Menschen als Mikrokosmus. Im Menschen aber war ihm der Urin besonders wichtig, dem er auch kosmische Beziehungen beylegte. Er unterscheidet z. B. eine vrina borealis und eine vrina australis, je nachdem der Urin einen verschiedenen Grad der Wärme hat. Ganz eigene Grillen hatte er über den Magnet, dessen Polarität er aus Irradiationen der Engel herleitet. Vergl. Bruckeri hist. crit. philos. T. IV. P. 1. p. 691. sq.

§. 922.

Robert Fludd gehörte zwar nicht selbst zu den Rosencreuzern, aber er war ein eifriger Vertheidiger dieser Gesellschaft, die im Anfange des siebzehnten Jahrhunderts großes Aufsehen unter den Theologen, wie unter den Philosophen und Aerzten machte, und sich bis auf unsere Zeiten fortgepflanzt hat. Die Geschichte der Entstehung dieser Gesellschaft liegt noch sehr im Dunkel. Wahrscheinlich aber ist sie nicht älter als das XVII Jahrhundert. Nach dem Gerüchte sollte ein gewißer Christian Rosencreuz ihr Stifter gewesen seyn. Dieser sey ein Deutscher gewesen, gebohren im J. 1388, habe eine Reise nach Palästina zum heiligen Grabe gemacht, sey zu Damascus in Verbindung mit weisen Chaldäern gekommen, und habe von diesen geheime Wissenschaften, die Magie und Cabbala, erlernt. Auf seinen Reisen durch Aegypten und Libyen habe er seine geheimen Kentniße noch sehr erweitert. Bey der Rückkehr in's Vaterland habe er sich vorgenommen, den Zustand der Wissenschaften zu verbessern, zu dem Ende habe er eine geheime aus wenig Gliedern bestehende Brüderschaft gestiftet, und dieser unter Angelobung der heiligsten Treue und Verschwiegenheit seine Geheimniße eröffnet, mit der Erlaubniß, daß sie dieselbe unter gleichen

Be-

Bedingungen auch andern mittheilen und auf die Nachkommen vererben dürften. In einem Alter von 120 Jahren sey er ohne alle Krankheit verstorben; die Brüderschaft aber habe nach seinem Tode fortgedauert. Die vornehmsten Urkunden zur Geschichte der Rosencreuzer sind die beyden Bücher: Fama Fraternitatis R. C. oder Detectio Fraternitatis laudabilis ordinis Roseæ crucis, und die Confessio Fraternitatis R. C., die deutsch und lateinisch zu Cassel 1615 erschienen. Das Vorgeben bestand darin: Die Gesellschaft der Rosencreuzer habe durch eine besondere göttliche Offenbarung die Erkentniß von den wahren Geheimnißen der Natur erlangt. Sie wolle diese Erkentniß anwenden, um das menschliche Leben und den Zustand der Wissenschaften durchaus umzuschaffen und zu verbessern. Sie sey im Besitze des Steines der Weisen, einer Universaltinctur, die alle Krankheiten und Gebrechen heile, der Kunst, die Metalle zu verwandeln, und das Leben zu verlängern. Mit Hülfe dieser Geheimniße wolle sie das erwünschte goldne Zeitalter herbeyführen. Der Verfasser der Fama Fraternitatis R. C., und wo nicht der einzige, doch der vornehmste Urheber des ganzen Gerüchts von der Existenz der Gesellschaft der Rosencreuzer, war Johann Valentin Andreae, ein Wirtembergischer Theologe, der den sati-

rischen Zweck hatte, wenigstens nach den in seinem persönlichen und schriftstellerischen Charakter gegründetesten Vermuthungen, dem Publicum auf Kosten der Cabbalisten, Paracelsisten und Theosophen ein Schauspiel zu geben, und schwerlich den Umfang der Wirkungen ahndete, welche die Erdichtung von Rosencreuzern nach sich zog. Zum mindesten hat Andreae in der Folge immer darüber gelacht, wenn von Rosencreuzern die Rede war, und diesen seinen Spott über die Sache, als über ein lustiges Mährchen, auch auf die Anfrage seiner Obern, die deßhalb an ihn geschehen, zu erkennen gegeben. Wirklich existirte in der ersten Hälfte des sechszehnten Jahrhunderts nirgends eine solche Gesellschaft, und des Cartes, der sich auf seinen Reisen sorgfältigst danach erkundigte, konte keine Spur davon auffinden. Sobald indeßen die angebliche Entdeckung und Bekentniß der Brüderschaft der Rosencreuzer im Publicum verbreitet war, ward sie ohne Bedenken für eine historische Thatsache angenommen. Die Cabbalisten, Paracelsisten und Theosophen der Zeit fanden sich mit der Gesellschaft gleichsam von Natur verbrüdert, und rechneten sich zu ihr, ohne förmlich in dieselbe aufgenommen zu seyn, indem sie eben die Geheimniße zu besitzen wähnten, eben den philosophischen Glauben und eben die Zwecke hatten,

ten, welche sich die angebliche Gesellschaft der Rosencreuzer beylegte. So ward das ursprüngliche Mährchen nach und nach in wirkliche Geschichte verwandelt, und es bildete sich eine Abartung des Maurerordens, die den Charakter der erdichteten Rosencreuzer adoptirte, ohne selbst von der Entstehung der sogenannten Rosencreuzergesellschaft etwas zu wissen, oder doch ohne die historische Aufklärung derselben glauben zu wollen, und die noch itzt in mehrern Ländern Europa's insgeheim ihr Unwesen forttreibt. So wie nun die vermeynten Rosencreuzer eine Menge Brüder und Anhänger in Deutschland und den benachbarten Ländern fanden, so fanden sie auch unter den Theologen und Aerzten eine Menge zum Theile sehr heftiger Widersacher, die in ihnen mit Recht Feinde der bessern Religion, Philosophie, Chemie und Arzneywissenschaft bestreiten zu müssen meynten. Unter ihnen war Andreas Libau einer der eifrigsten. Gegen diesen schrieb Robert Fludd in vollem Ernste eine zwiefache Apologie, worin er sich der Rosencreuzer bestens annahm.

S. Arnold's Kirchen und Ketzerhistorie B. I. S. 613. ff. *Bruckeri* hist. crit. philos. T. IV. P. 1. p. 735. Die Schriften von

Robert Fludd zur Vertheidigung der Roſencreuzerey ſind: Apologia compendiaria, Fraternitatem de roſea cruce ſuſpicionis et infamiæ maculis aſperſam veritatis quaſi Fluctibus abluens et abſtergens; und Tractatus apologeticus, integritatem Societatis de roſea cruce defendens, in qua probatur contra D. *Libavii* et aliorum ejusdem farinæ calumnias, quod mirabilia nobis a F. R. C. oblata ſine improba magiæ impoſtura aut diaboli illuſionibus et præſtigiis præſtari poſſint.

§. 923.

Unter den zahlreichen Verehrern und Anhängern, welche Jacob Böhm nicht bloß in Deutſchland, ſondern auch im Auslande, erhielt, iſt noch beſonders merkwürdig John Pordage, ein engliſcher Arzt. Er beſtätigte Böhm's Lehre durch die Verſicherung, daß auch er göttliche Eingebungen gehabt habe, in welchen ihm jene ebenfalls geoffenbart worden ſey, und trug dieſelbe in mehrern Schriften umſtändlicher, und da er gelehrte Kentniße und Bildung hatte, woran es dem Böhm durchaus mangelte, auch im Ganzen klarer und zuſam-

sammenhängender vor. Eines seiner Werke: Metaphysica vera et divina ist von einem gewißen Loth Vischer in's Deutsche übersetzt, und mit einer Einleitung von demselben versehn, in welcher die Ideen des Verfassers in einer kürzern Uebersicht und in deutlichern Begriffen und Ausdrücken dargestellt sind. Im Wesentlichen ist es der Cabbalismus, welchen Pordage, nur unter eigenthümlichen Bildern und in der Sprache der mystischen Verzückung aufstellt, gerade wie man sie in Böhm's Schriften antrifft. Es existirt ein Geist von Ewigkeit her, das Wesen der Wesen, die Ursache der Ursachen. Der Vater ist die Monas; der Sohn die Dyas; der heilige Geist die Trias. Die Beschaffenheit der Gottheit beschreibt Pordage aus eigner Anschauung, die er davon gehabt, da sein Geist aus dem Leibe auf den erzeugten Berg der Ewigkeit des Vaters aufgenommen war. Die erste und ewige Welt ward nicht von Gott erschaffen, sondern Gott erzeugte seine eigne Ewigkeit und durch sie die erste ewige Welt aus sich selbst; oder mit andern Worten: Er brachte sich in Anfang und Ende, da er vorher weder Anfang noch Ende hatte. Diese hervorgebrachte eigne Ewigkeit Gottes nennt Pordage die göttliche Weißheit, und vergleicht ihre Erzeugung mit der Erzeugung eines Auges, welches Bild auch Böhm oft von

Erkentniß und Weißheit braucht. Die göttliche Wrißheit ist der Sohn des göttlichen Vaters. Die erste ewige Welt, da sie unmittelbar von der göttlichen Weißheit ausgeht, ist die reinste geistige Substanz, der heilige Geist. Von dieser ersten ewigen geistigen Welt gehn wiederum tausend mal tausend der einfachsten Geister aus, die noch von den Engeln verschieden sind, als die reinsten übernatürlichen Geister. Unter ihnen haben sieben vor allen übrigen den Vorzug. Diese sieben Geister zur Weißheit vereinigt, wenn sie mit dem Geiste des Menschen verbunden werden, bewirken den Magus, den vollkomnen Philosophen, Astrologen, Chemiker, Arzt, Theologen, und den wahren Jünger Cheisti. Die Theorie von der weitern Schöpfung, die Pordage noch durch eigentliche metaphysische Raisonnements zu erörtern und zu unterstützen sucht, läßt sich hier nicht ausführen.

Die übrigen Schriften Pordage's auser der schon angemerkten sind: Sophia sive detectio coelestis sapientiae de mundo interno et externo — Theologia mystica, sive arcana mysticaque doctrina de invisibilibus aeternis, nempe mundo et globo archetypo, sive mundo mundorum, essentiis, centris, elementis et creationibus, non rationali arte, sed cognitione intuitiva descripta. S. Arnold's Kirchen und Ketzerhi=

storie B. I. S. 652. *Bruckeri* hist. crit. philos. T. IV. P. I. p. 707. Von den metaphysischen Raisonnements des Pordage hat Hr. Tiedemann einige ausgehoben (Geist der specul. Philos. B. V. S. 528 ff.)

§. 924.

Während im sechszehnten Jahrhunderte die philosophirende Vernunft in den meisten Köpfen sich mit der Auffassung, Vergleichung, Prüfung der vornehmsten philosophischen Systeme des griechischen Alterthums beschäfftigte, in andern sich zu excentrischen Schwärmereyen hinneigte, sich selbst ganz verkannte und die Principien ihrer Reflexion ausser sich in einem ekstatischen Zustande suchte, der ihre eigene Gesundheit völlig zerstörte; traten auch einige Denker auf, die, wenn gleich ihre Art zu philosophiren durch die ältern Systeme, welche sie kennen gelernt hatten, modificirt wurde, doch durch eigne Ideencombinationen, durch neue Verknüpfungen der ältern Philosopheme, auf originale philosophische Vorstellungsarten im Ganzen betrachtet geriethen. Die Untersuchungen dieser sind also einer genauern Aufmerksamkeit werth. Schon in der Geschichte des Fr. Patricius ist des Bernhardinus Tele-

Telesius und seines neuen philosophischen Systems vorläufig erwähnt worden. Er war zu Cosenza im Neapolitanischen im J. 1508 aus einem edlen und berühmten Geschlechte gebohren, und bekam seine erste literarische Bildung zu Mayland durch den Unterricht eines Oheims, des Anton Telesius, eines sehr gelehrten Mannes, dem nachher Carl V die Erziehung seines Sohnes Philipp II anvertraute. Er verdankte diesem insbesondre seine gute lateinische Schreibart und rhetorische Darstellung überhaupt. Da Antonius 1525 nach Rom an das Gymnasium berufen ward, begleitete er ihn dorthin, und blieb auch daselbst, als Antonius eine Pfründe in seiner Vaterstadt erhielt und Rom verließ. Im J. 1527 bey der Eroberung Rom's durch den Herzog von Bourbon ward er von den Soldaten geplündert, gemishandelt und in ein Gefängniß geworfen. Nach seiner Befreyung aus demselben begab er sich nach Padua, und beschäfftigte sich hier vorzüglich mit Philosophie und Mathematik. Er ward schon hier mit der Physik des Aristoteles so unzufrieden, daß er erklärte, es sey ihm unbegreiflich, wie so viel vortreffliche Köpfe und gewißermaßen die ganze cultivirte Menschheit so viel Jahrhunderte hindurch an den Aristoteles habe glauben können, in deßen Werken sich so viele und grobe Irrthümer fänden. Nach Vollendung seiner

Stu-

Studien gieng er wieder nach Rom zurück, machte sich so beliebt, daß ihm Pabst Paulus IV das Erzbisthum von Cosenza anbot, welche Würde er aber ablehnte und seinem Bruder Thomas überließ, um desto ungehinderter seinen Studien nachhangen zu können. Erst in reifern Jahren fieng er an, die Bücher de natura juxta propria principia zu schreiben, von denen die beyden ersten zu Rom 1565 erschienen. Sie erregten durch die Neuheit des Inhalts so großes Aufsehn, und fanden so viel Beyfall, daß man den Telesius bewog, seine literarische Einsamkeit zu verlassen, und zu Neapolis öffentlich die Naturphilosophie zu lehren. Hier stiftete er eine gelehrte Gesellschaft, um die Kentniß der Physik zu erweitern, und die Aristotelische Physik, deren Grundsätze er für irrig hielt, verdrängen zu helfen. Während seines Aufenthalts in Neapolis lebte er beym Ferdinand Caraffa, Herzog von Nuceria, der ihn persönlich liebte. Seine Verachtung des Aristoteles zog ihm und der Academia Telesiana oder Consentina, die er gegründet hatte, den Haß und die Verfolgung der Mönche zu, und dadurch bittere Verdrüßlichkeiten. Um ihnen zu entgehn, begab er sich im hohen Alter nach seiner Vaterstadt und starb daselbst 1588. Seine Schriften wurden nach seinem Tode in den In-

dex

dex librorum expurgatorius geſetzt, und alſo, bis ſie expurgirt ſeyn würden, verboten.

Das vollendete aus neun Büchern beſtehende Werk des Teleſius de natura rerum juxta propria principia erſchien zu Neapel 1586 zwey Jahre vor des Verfaſſers Tode. Im J. 1588 kam zu Genf eine zweyte Edition heraus mit des Philippi Mocenici, Veneti, univerſalium inſtitutionum ad hominum perfectionem, quatenus induſtria parari poteſt, contemplationibus V, und des Andreas Cäſalpinus Quaeſtionum Peripateticarum libb. V. Einige einzelne Abhandlungen des Teleſius, die er theils bey ſeinem Leben herausgab, theils ſchriftlich hinterließ: De his, quae in aere fiunt — De mari — De cometis et lacteo circulo — De iride — Quod animal univerſum ab vnica animae ſubſtantia gubernetur — De vſu respirationis — De coloribus — De ſomno; wurden geſammelt und abgedruckt Venedig 1590. Eine intereſſante Vergleichung läßt ſich anſtellen zwiſchen dem oben erwähnten Hauptwerke des Teleſius und der Abhandlung des Baco von Verulam: de principiis atque originibus ſecundum fabulas Cupidinis et Coeli, ſive de Parmenidis et Teleſii et praecipue Democriti philoſophia tractata in fabula de Cupidine (Opp T III. ed. Elzev. p. 208. ſq) Einen umſtändlichen Entwurf von des Teleſius Naturphiloſophie hat Lotter gegeben in der Diſſert. de *Teleſii* vita et philoſophia.

phia. Vergl. *Bruckeri* hist. crit. philos. T. IV. Ps. I. p. 448.

§. 926.

Die Hauptsätze der Kosmophysik des Telesius sind folgende: **Erstlich**: Es giebt drey Principien aller vorhandnen Dinge, zwey unkörperliche und thätige, und eines, auf welches sich die Thätigkeiten jener beziehn, und welches körperlich ist. Jene beyden ersten Principien sind die **Wärme** und die **Kälte**; dieses dritte ist die **Materie**. **Zweytens**: Die **Wärme** ist ihrer Natur nach beweglich; ja sie geht selbst vermöge ihrer Natur und Würde der Bewegung in der Zeit vorher, und ist die Ursache derselben. Die **Kälte** hingegen ist unbeweglich. **Drittens**: Durch die Kälte wird die **Erde** nebst den Eigenschaften derselben bestimt; durch die Wärme aber der **Himmel**, die **Sonne** und die **Gestirne**. **Viertens**: Die beyden thätigen unkörperlichen Principien bedürfen eines körperlichen Substrats, welches ihrer Thätigkeit ein Object giebt, und sie selbst haltbar macht, und dieses ist die **Materie**. **Fünftens**: Die **Materie** wird im Universum niemals weder vermehrt noch vermindert; sie ist ferner schlechterdings unthätig;

tig; ihrer Natur nach unſichtbar und durchaus ſchwarz; übrigens hat ſie für die Einwirkung der beyden thätigen Naturprincipien alle Empfänglichkeit. Sechstens: Die beyden thätigen Principien haben das Vermögen, nicht nur ſich beſtändig zu vermehren und zu vergrößern und nach allen Richtungen hin auszubreiten; ſondern auch unaufhörlich wider einander zu ſtreiten und ſich gegenſeitig aus ihren Orten zu vertreiben; überdem ihre eigenen Thätigkeiten ſowohl als das Leiden von dem Entgegengeſetzten zu empfinden und wahrzunehmen. Siebentens: Aus dieſen einander entgegengeſetzten Principien haben die beyden erſten und vornehmſten Weltkörper, der Himmel und die Erde, ihren Urſprung. Der Urſprung der ſecundären Dinge ſtammt aus den Modificationen her, welche die Erde auf die mannichfaltigſte Weiſe von der Sonne empfangen. Das Meer iſt aus der Erde entſprungen, und entſpringt noch täglich aus derſelben. Achtens: Die verſchiedenen Beſchaffenheiten, Einrichtungen und Anlagen, welche die natürlichen Dinge beſitzen, und wodurch ſie ſich von einander unterſcheiden, beruhen auf den verſchiedenen Kräften, durch welche die Wärme wirkt, und den Zwiſchenräumen und Verhältnißen der Oerter, in welchen ſich die Dinge befinden, indem innerhalb dieſer Zwiſchenräume zwiſchen den Dingen und

der

der Wärme, die Thätigkeit der letztern durch die Kälte unterbrochen und geschwächt wird. Völlig bestimt und unterscheidend können indessen diese Verhältniße der Wärme zur Materie nicht wahrgenommen und angegeben werden. Neuntens: Die Wärme hat in dem Himmel ihren eigenthümlichen und festen Ort, wo sie gleichsam in Ruhe und Sicherheit ist, durchaus frey von dem Angriffe des entgegengesetzten Principes, der Kälte. Auf gleiche Weise hat die reine und absolute Kälte ihren eigenthümlichen Ort in der Erde, unter den Tiefen des Meers, wo sie ebenfalls in Ruhe und Sicherheit ist, weil der Angriff der himlischen Wärme nicht bis dahin dringen kann. Zehntens: Die Erde hat vier Haupteigenschaften, Kälte, Schatten, Dichte, und Ruhe. Eilftens: Die beyden Hauptkörper, der Himmel und die Erde, sind in den innern Theilen ruhig, in den äussern sind sie in einem beständigen Streite begriffen. Aus diesem Streite, in Ansehung deßen niemals ein Stillestand statt findet, und welcher eigentlich in dem Raume zwischen Himmel und Erde geführt wird, entstehen die mannichfaltigen Körper, welche die Erde enthält und ernährt. Diese Körper werden als mehr oder weniger warme oder kalte erzeugt, und empfangen eine dem gemäße Natur, je nachdem mehr oder weniger das stärkere Princip über das schwächere

jedesmal obsiegte. Zwölftens: Der Himmel und die himlischen Körper sind aus der höchsten Wärme und der feinsten Materie gebildet. Der Himmel und die Sterne haben ferner ihre eigenthümliche Bewegung, die aber doch zuweilen sich verändert, zu welcher es inzwischen keiner Intelligenzen oder Genien, als Ursachen der Bewegung, bedarf. Der Himmel ist seiner Natur nach leuchtend, wie auch die Sterne, wiewohl diese sehr von einander verschieden sind. Dreyzehntens: In den Pflanzen sind auch Seelen von gröberer Natur, als die Seelen der Thiere. Die Thiere sind theils vollkommen, theils unvollkommen; die volikomnern haben auch ein Erkenntnißvermögen, wie die Menschen. Die menschliche Seele wird von Gott dem Menschen bey seiner Erzeugung mitgetheilt; sie ist die Form des ganzen Körpers, ist selbst unkörperlich und unsterblich. Telesius erklärte also die gesamte Natur aus dem Bestreben des Himmels und der Erde, einander zu überwinden, und sich zu verähnlichen, welches einen Streit unter ihnen bewirkt, der nie ganz gehoben wird, aber auch nie bey dem einen oder dem andern sein Ziel erreicht. Dieses Bestreben äussert sich durch die Thätigkeit der Wärme, durch die Disposition der Materie, und die Schwächung der einen oder der andern, danach die Wärme oder Kälte überwiegt. Eben so

läßt

läßt sich umgekehrt die Aeusserung jenes Bestrebens vorstellen durch die Thätigkeit der Kälte, die Disposition der Materie, und die Schwächung der einen oder der andern, wiederum danach die Kälte oder die Wärme überwiegt. Telesius hat weiter ausgeführt, wie die Wärme der Materie, nach der Verschiedenheit ihrer Kraft und nach der Disposition der letztern, unendlich mannichfaltige Modificationen ertheilen könne; was hier, wo es bloß auf den Charakter seines Natursystems im Allgemeinen ankomt, keiner weitern Erörterung bedarf. Ein großer Theil des Werkes des Telesius de rerum natura juxta propria principia beschäfftigt sich mit der Bestreitung und Widerlegung der vom Aristoteles angenommenen Naturprincipien, ungeachtet sein System ebenfalls ein Naturalismus ist, wie es das Aristotelische war, und in Beziehung auf Freyheit und Moralität dieselben Folgerungen zuläßt. Die Lehre von Gott und Moralität hat Telesius nicht mit seinem Natursysteme in philosophische Verbindung gebracht, ob er gleich annimmt, daß Gott die Seele bey jedesmaliger Erzeugung des Menschen schaffe, was aber für einem Physiker eine so hyperphysische Hypothese war, daß er es schwerlich damit im Ernste gemeynt hat.

§. 924.

Das System des Telesius kann als ein sinnreicher Einfall erscheinen, wenn man auf die beschränkten physikalischen Kentniße der Zeit, vorzüglich auf die mangelhafte Einsicht in die Astronomie, Rücksicht nimt. An sich selbst ist es ein schlechterdings unhaltbares System, wie schon Baco von Verulam mit mehrern trifftigen Gründen dargethan hat. Telesius machte es dem Aristoteles zum bittern Vorwurfe, daß dieser bloße Abstracta und Non entia zu Naturprincipien erhoben habe, wie die Materie, Form und Privation. Aber er ist selbst in eben den Fehler verfallen, den er tadelt. Seine Materie, seine absolute Wärme und absolute Kälte, als höchste Principien für sich betrachtet, sind nicht vorstellbar, und folglich eben so wohl Abstracta und Non entia. Telesius hat hier nur das indirecte Verdienst, das Natursystem des Aristoteles in seiner Autorität zuerst angefochten, und ein neues versucht zu haben; ein Schritt, der von sehr wohlthätigen Folgen späterhin für die Physik gewesen ist, der aber an sich zur Empfehlung und Begründung seines eigenen Systems nichts beytragen kann. Wenn man auch zweytens die Wärme und Kälte als Real Principien der Erscheinungen annehmen wollte, so ist der zwischen ihnen als Oppositis

vom Telesius vorausgesetzte Streit eine willkührliche Erdichtung. Womit läßt sich der Gegensatz zwischen Wärme und Kälte erweisen, da sich weder der kleinste Grad der Wärme, nach welchem sie aufhörte Wärme zu seyn und die Kälte anfienge, noch der kleinste Grad der Kälte bestimmen läßt? da ferner Wärme und Kälte auf subjectiver Empfindung beruhen, und was für den einen Kälte ist, für den andern oft unerträglich warm ist, wie es z. B. bey dem Mungo Park und den Negern in Africa der Fall war, wo jener eine Temperatur der Luft heiß fand, in welcher diese froren? da endlich überhaupt die objective Existenz von Wärme und Kälte als solchen problematisch ist? Drittens: Die Materie ist in dem Systeme des Telesius = x; sie ist ein durchaus Unbestimtes und real Unbestimbares, also eigentlich Nichts; die Kälte und die Wärme giebt Telesius ebenfalls für thätige und unkörperliche Principien an; es ist also schlechterdings unbegreiflich, wie aus der Einwirkung der Wärme und der Kälte, die an sich nichts körperliches sind, auf die Materie die an sich auch kein Körper ist, eine Körperwelt soll entstehen können. Endlich widerspricht viertens das System des Telesius der Erfahrung offenbar, was Baco insbesondre dagegen eingewandt hat. Der Krieg des Himmels, der Sonne,

und der Gestirne, die das Princip der Wärme erfüllt, und die das ganze unermeßliche Universum einnehmen, mit der Erde, in welcher das Princip der Kälte wohnt, und die nur einen Punct im Universum ausmacht, ist, wie es Baco nennt, ein sehr ungleicher und unbilliger Krieg. Es ist ein Krieg einer unendlich großen Macht gegen eine unendlich kleine, wobey nicht einzusehen ist, wie die letzte nicht nur nicht ganz unterdrückt werde, sondern sich vielmehr gegen dieselbe mit gleicher Kraft behaupte, und eben so oft obsiege, wie die andere. Es widerstreitet ferner aller Erfahrung, daß die Wirkung der Kälte sich bis zur Sonne erstrecke und vollends bis zu den Gestirnen, und daß in dem Raume zwischen der Sonne und der Erde der Streit der Wärme und Kälte geführt werde, während die absolute Wärme und Kälte im Innern der Sonne und der Erde sich ruhig verhalten. Endlich giebt es Thätigkeiten und Wirkungen in den lebendigen Geschöpfen und leblosen Dingen, welche auf Wärme und Kälte, als Principien, durchaus nicht zurückgeführt werden können, so daß also das Gebiet der Naturerscheinungen an jenen Principien keine vollständige und befriedigende Erklärungsgründe hat. Man glaubt gewöhnlich, Telesius habe sein System, wenigstens in den Hauptstücken desselben, vom Parmenides entlehnt, und hält ihn deßwegen für einen

nen Wiederhersteller der Parmenideischen Philosophie. Brucker führt eine Vermuthung des Baco an als annehmlich, nach welcher der Tractat des Plutarch de primo frigido dem Telesius zur historischen Quelle gedient habe. Zwischen dem Inhalte dieses Tractats des Plutarch und der Lehre des Telesius ist freylich eine gewiße Aehnlichkeit; aber auch wieder eine so wesentliche Verschiedenheit, daß man doch nicht berechtigt wird, jenen als die ursprüngliche Quelle von dieser anzusehn. Beym Plutarch sind das Warme und das Kalte die beyden einzigen Principien der Natur; sie sind materiell, und einander als materielle Substanzen entgegengesetzt. Beym Telesius sind sie unkörperlicher Natur, und er postulirt eine Materie als drittes Princip, um durch die Thätigkeit jener in Beziehung auf diese die Körperwelt hervorzubringen. Auch wird die Wirksamkeit des Kalten und Warmen, durch welche sie die Natur constituiren, ganz anders bestimt beym Plutarch, als beym Telesius. Noch mehr unterscheidet sich das System des Letztern von dem eigentlich Parmenideischen. Wenn Telesius ja aus diesem etwas entlehnt hätte, so wäre es lediglich der Begriff des Kalten und Warmen als Principien der Natur überhaupt; was aber doch sein System noch im geringsten nicht zur Parmenideischen Philosophie machen würde. Von dem reinen

Pantheismus dieser komt in jenem nicht eine Spur vor. Auch kannte Telesius das in einzelnen unzusammenhangenden Fragmenten bey den alten Schriftstellern zerstreute Parmenidische System bey weitem nicht so, wie wir es kennen, um eine Veranlassung zur Wiederherstellung desselben zu bekommen. Deutlicher aber sieht man in der Lehre des Telesius, daß, ungeachtet er als Gegner der Physik des Aristoteles auftrat, er doch gewiße leitende Ideen für jene aus derselben beybehielt. Dahin gehört der Widerstreit der Principien in Beziehung auf ein Drittes, welchen er voraussetzte als nothwendige Bedingung, falls eine Natur möglich seyn sollte. Dahin gehört weiter sein Begriff der Materie, der ganz Aristotelisch ist. In Ansehung der Principien wich er vom Aristoteles nur darin ab, daß er statt der Form und der Privation das Kalte und das Warme setzte. Die innere Entwickelung und Anwendung des Systems war ihm mehr eigenthümlich.

§. 927.

Die Schriften des Telesius, wenn sie auch die philosophirenden Zeitgenossen desselben nicht für sein eignes System gewannen, wirkten doch in Verbindung mit den Werken

des

des Franciscus Patricius so viel, daß mehrere der vorzüglichsten Köpfe an der Wahrheit des Aristotelischen Systems irre wurden, und selbst andere Wege zur Erforschung der Wahrheit versuchten. Zu diesen ist insbesondre Thomas Campanella zu rechnen. Dieser Philosoph, eben so ausgezeichnet durch sein Genie und seine Gelehrsamkeit, als durch seinen enthusiastischen Charakter und seine unglücklichen Schicksale, wurde 1568 in Calabrien gebohren. Er studirte Theologie und trat in den Dominicanerorden. Das Aristotelische System, welches er als herschende Philosophie zuerst kennen lernte, ließ ihn unbefriedigt, und flößte ihm eine desto lebhaftere Antipathie ein, da seine jüngeren Jahre gerade in die Periode fielen, wo es vom Patricius und Telesius mit philosophischem Geiste und gelehrter Kritik, wenn auch nicht durchaus mit Glück, angefochten und erschüttert wurde. Indeßen war doch auch das System des Telesius ihm nicht genugthuend, wiewohl er es gegen die Gegner desselben in mehrern Hauptpuncten vertheidigte. Er durchforschte nun andere Systeme des Alterthums, der Jonier, Eleatiker, Pythagoreer und des Plato, aber ohne auch in ihnen den Ruhepunct der Ueberzeugung anzutreffen. Er gerieth also in einen Skepticismus, welche Denkart gleichwohl mit seiner ganzen Geistes-

organisation, seiner feurigen schwärmerischen Phantasie, die durch eine mannichfaltige Gelehrsamkeit mit reichlichem Stoffe ausgestattet war, mit seinem Gefühle, das ihn zum Aberglauben geneigt machte, zu wenig harmonirte, als daß er sich auf das bloße Nichtwissen und Zweifeln hätte einschränken können. So bildete er sich doch wieder einen eklektischen Dogmatismus, deßen Charakter einerseits durch Skepsis an der Vernunfterkentniß, die ihn zur Erfahrung, als der einzigen Erkentnißquelle realer Wahrheit für den Menschen hintrieb, andererseits durch abergläubischen Hang zu alexandrinischen Philosophemen, zur Cabbala und Theosophie bestimt wurde. Sein lebhaftes Streiten gegen die Aristotelische Philosophie in Neapolis zog ihm Feinde zu, die ihn nöthigten, diese Stadt zu verlassen, und sich auf eine Zeitlang nach Rom zu begeben. Nach seiner Rückkehr ward er dem spanischen Hofe verdächtig, daß er in geheimer verrätherischer Verbindung mit den Türken stehe, wozu denn noch der Mönchsverdacht seiner Feinde kam, daß er Neuerungen in der Religion zu bewirken trachte. Er ward in einen Kerker geworfen und mußte zu wiederholten malen die Tortur ausstehen, ohne daß man doch ein Geständniß irgend eines Statsverbrechens von ihm erzwingen, oder ihn desselben sonst überführen konte. Wie er selbst

sagt,

sagt, legte man ihm auch Fragen vor, die sich gar nicht auf das ihm angeschuldigte Unternehmen bezogen. Wahrscheinlich war es ein böser Verfolgungsgeist einzelner Feinde von ihm, die seinen Umgang mit einigen Schwärmern und Abentheurern, dergleichen es damals so viele gab, zum Vorwande brauchten, ihn in's Elend zu stürzen und sich dadurch an ihm zu rächen. Nach einer sieben und zwanzigjährigen martervollen Gefangenschaft ward er durch Vermittelung des Pabstes **Urban** VIII am spanischen Hofe wenigstens in ein leidlicheres Gefängniß in Rom gebracht unter dem scheinbaren Vorwande, daß er von der Inquisition daselbst gerichtet werden solle, und nach einigem Aufenthalte in demselben freygelassen. Wegen seiner Armuth gab ihm der Pabst eine kleine monatliche Pension. Sobald aber die spanischen Minister die Loslassung des **Campanella** erfuhren, ward er auf's neue verfolgt, gefangen genommen, und sollte wieder nach Neapolis gebracht werden. Er entfloh indeßen glücklich in Verkleidung durch Hülfe des französischen Gesandten nach Frankreich. Hier nahm ihn der vortreffliche Peirescius nicht nur höchst gütig auf, sondern verschaffte ihm auch vom französischen Hofe eine Pension von tausend Livres. Er starb vier Jahre nach seiner Ankunft in Frankreich 1639.

Campanella hat den Telesius vertheidigt in der Schrift: Philosophia sensibus demonstrata. S. de libris propriis lib. I. cap. 1. Seine vornehmsten Werke sind oben angezeigt. Mehrere Bücher, die er geschrieben zu haben versichert, sind nicht im Drucke erschienen. Seine erste Schrift war: De gentilismo non retinendo. Die Bücher de rerum natura schrieb er im Gefängniße, nachdem man ihm lange die Freyheit zu schreiben, und Materialien und Bücher verweigert hatte.

§. 928.

Von der Philosophie als Wissenschaft überhaupt hatte Campanella folgende allgemeine Ansicht. Alle Wissenschaft gründet sich nach ihm auf das Sinnenzeugniß, daß Dinge sind und erscheinen, und sonach ist ihre allgemeine Grundlage Geschichte. Diese ist entweder göttliche (Theologie) oder menschliche (Mikrologie), von denen die letztere sich in eine natürliche und moralische scheidet. Die Metaphysik giebt für die Naturwissenschaft und Moral die Principien an, und ist insofern nur eine Hülfswissenschaft für sie, so wie die Logik eine Hülfswissenschaft für die Metaphysik, und die Mathe-

thematik eine Hülfswissenschaft für die Naturphilosophie ist. Unter der Naturphilosophie sind die Medicin, Astronomie, Astrologie, Cosmographie und Geometrie begriffen. Die Moral wird getheilt in die Ethik, Politik und Oekonomik. Hülfswissenschaften von dieser sind die Rhetorik und Poetik. Eine besondere Art von Erkentnißen macht die Magie aus, die Campanella in die natürliche, teuflische und englische abtheilt. Der Theilungsgrund, den C. bey dieser Anordnung der philosophischen Disciplinen befolgte, war in dem Satze enthalten: Die Sinne lehren uns, daß wir sind (können), erkennen und wollen. Daher beziehen sich die Wissenschaften theils auf das Seyen und Können, und insofern gehört zu ihnen die Mechanik und Magie unmittelbar und die Mathematik mittelbar; theils auf das Erkennen, wie die Theologie und Physik mit ihrer Hülfswissenschaft, der Logik; theils auf das Wollen, wie alle praktische Wissenschaften und ihre Hülfsdisciplinen.

S. *Thomæ Campanellæ* vniversalis philosophiae seu metaphysicarum rerum juxta propria dogmata partes III. Opp. T. IV. Paris. 1638 fol. Lib. V. cap. 2. p. 346. Vergl. Thomas Campanella über die menschliche Erkentniß in: Fülleborn's Beyträgen St. VI. p. 130.

§. 929.

§. 929.

In einer Einleitung zu seiner Metaphysik sucht Campanella zuvörderst die Möglichkeit eines philosophischen Dogmatismus gegen die Skepsis, welche ihn selbst in Ansehung der Gewißheit menschlicher Erkentniß überhaupt ergriffen hatte, zu rechtfertigen. Er stellt skeptische Gründe auf, und zeigt hernach, inwiefern sich ungeachtet derselben die Existenz einer philosophischen Wahrheit behaupten lasse. **Erstlich:** Der Mensch erkennt von den Dingen, welche ihn umgeben, nur den allerkleinsten Theil. Eine unzählbare Menge von Gegenständen in der Erde, im Meere, im Himmel sind ihm schlechthin verborgen. Von der Zukunft kann er gar nichts wissen, und die Erkentniß des Vergangenen ist nur mittelbar und unzuverlässig. Selbst von denen Dingen, die er zu erkennen glaubt, erkennt er doch niemals die wesentliche Beschaffenheit, sondern immer nur die subjective Art, wie er von ihnen afficirt wird. Er vermag sich also niemals einer Einsicht in die Substanz der Dinge zu rühmen, nie einer Uebersicht des Ganzen; es sind nur Wahrnehmungen der Oberfläche, des Einzelnen, der Accidenzen, welche er macht. Die Wirkungen können von ihm nicht ohne die Ursachen erkannt werden, so wie diese nicht ohne jene. Die Reihe der

Ursachen aber verliert sich in's Unendliche, und so ist die wahre und erste Ursache nie für den menschlichen Verstand erreichbar. Zur Bestätigung beruft sich Campanella auf die Natur der Sinne, sofern diese den Stoff der Erkentniß liefern. Die Sinne nehmen nur das Aeussere der Gegenstände wahr; sie sind bey den Menschen und Thieren, und auch bey demselben Menschen zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Umständen in der Art und Weise der Empfindung verschieden. Alles was die Sinne darstellen, ist immer nur ein subjectiver Zustand, der nichts Objectives ausdrückt. Die Empfindungen des Gesichts, Gehörs, Geruchs, Geschmacks und Gefühls können nicht als objective Merkmale der Dinge erklärt werden. Es giebt viele Dinge, welche bestimmten Sinnen gar keine Empfindungen gewähren; wie z. B. sehr vieles keinen Geruch hat, nicht von uns gesehen oder gehört werden kann. Auch verändern die Media die sich zwischen den Dingen und den Sinnesorganen befinden, das Verhältniß der Distanz zwischen diesen und jenen, die Empfindungen von den Dingen durchaus. Es läßt sich daher keine sichere Wahrnehmung behaupten, welche eine objective Erkentniß der Gegenstände gewährte, sondern nur eine sehr veränderliche Wahrnehmung von Erscheinungen, äussern Accidenzen und Zeichen von Dingen.

Zweytens: Auch von dem kleinsten Theile der Dinge, welchen der Mensch nun zu erkennen glaubt, ist keine Wissenschaft möglich. Die Wissenschaft als solche muß Unveränderlichkeit und Gewißheit haben; es ist aber eben gezeigt worden, daß alle Erkenntniß von Dingen sich auf sinnliche Wahrnehmung gründet, und daß diese sich unaufhörlich verändert; so daß man sagen kann, die Dinge seyen in einem beständigen Wechsel, und könnten nie bestimte Gegenstände einer Wissenschaft seyn. Die Wissenschaft als solche erfodert ferner eine Kentniß des Allgemeinen und des Besondern. Die Erkenntniß des Individuellen allein und der nächsten Ursachen der Erscheinungen macht nicht, wie Aristoteles annahm, eine Wissenschaft aus; denn das Individuum ist abhängig von dem Allgemeinen, wie die nächste Ursache von der entferntern. Das Allgemeine kann aber wiederum nicht erkannt werden ohne das Besondere, so wenig wie dieses ohne jenes. Es ist nicht möglich, den Menschen überhaupt zu erkennen, wenn man nicht vorher alle einzelne Menschen erkannt hat. Diese Erkenntniß aller Einzelnen läßt sich aber in der Erfahrung niemals erwerben. Die Lehre des Plato von den Ideen thut hier kein Genüge. Denn diese Ideen sind Abstracta; sie sind wesentlich von den individuellen Erscheinungen verschieden, sie sind ihrer objectiven

Exi-

Existenz und Natur nach unbekannt; aus dem Unbekannten läßt sich das Bekannte nicht begreifen. Drittens: Unsere ganze Erkentniß beruht auf einer Afficirung, die nicht als ein Product unserer eigenen Thätigkeit, sondern als ein Leiden vom Fremden erscheint, welches uns an sich selbst seinem Grunde nach völlig unerklärbar bleibt. Ob die Afficirung von aussen bewirkt werde, oder ob sie eine Erinnerung ist, oder ob sie ihren Grund a priori hat, können wir niemals mit Zuverlässigkeit entscheiden. Viertens: Der Mensch hat von sich selbst gar keine gewiße Erkentniß. Wir wissen nicht, was die Seele ist, oder die Seele in den Körper eingeschlossen erkennt sich selbst nicht. Deßwegen sind auch die Meynungen der Philosophen darüber so getheilt, daß der eine sie für Luft, der andere für Feuer, der dritte für eine Harmonie, der vierte für Geist u. w. erklärt. Eben so unbegreiflich sind die Zustände des Lebens und Todes, des Wachens und Schlafes, in denen das menschliche Daseyn abwechselt. Wer vermag anzugeben, in welchem Zustande die Empfindungen von den Dingen am richtigsten sind? Fünftens: Die Ungewißheit der menschlichen Erkentniß erhellt schon historisch aus dem Widerstreite der Philosophen in ihren Behauptungen über die wichtigsten Angelegenheiten. Diesen Contrast

drückt Campanella sehr scharf und schneidend aus. Aristoteles hält die erwärmende und leuchtende Sonne für einen kalten und dunkeln Körper. Heraklit findet überall und unaufhörlich Bewegung; Zeno der Eleatiker leugnet sie gänzlich. Ptolemäus setzt die Erde in die Mitte des Weltalls; Copernicus die Sonne. Nach dem Anaxagoras ist der Schnee schwarz; nach dem Telesius ist er warm. Pythagoras glaubte schon einmal existirt zu haben, und Euphorbus und Thais gewesen zu seyn. Wo ist hier philosophische Wahrheit? Noch auffallender wird dieser Widerstreit der Philosophen, wenn man auf die Principien aller wissenschaftlichen Erkentniße, welche von ihnen angegeben worden, besondere Rücksicht nimt. Ueberhaupt lassen sich keine wissenschaftliche Principien festsetzen; denn diese müßten noch über die Erscheinungen hinausgehn, und insofern sind sie unerkennbar; von den Erscheinungen aber können sie auch darum nicht entlehnt werden, weil uns diese selbst nicht hinlänglich bekannt sind. Daher auch die Uneinigkeit der Philosophen die Principien des Wissens betreffend. Dem Einen ist das Unendliche, dem andern das Endliche; bald ist das Eine, bald ist die Vielheit Princip; von Manchen wird die Möglichkeit der Principien schlechthin geleugnet. Auch die Mathematik geht nur von unerwiesenen Axiomen

aus.

aus. Es läßt sich kein mathematischer Punct, keine Theilung in's Unendliche in der Wirklichkeit darstellen; so wenig wie sich die Möglichkeit der geometrischen Construction einsehen läßt. Eben so ungewiß sind Astronomie, Astrologie, Perspective und Musik. Noch größer ist der philosophische Streit über die Principien der Physik, wo bald Materie und Form, bald das Leere, bald Atomen; bald ein oder das andere bestimte Element, bald zwey, bald vier Elemente, als die Naturgründe angenommen werden. In der Moral ist man eben so wenig einstimmig über die Begriffe des Guten und Bösen, und die Verschiedenheit der Sitten und Gebräuche bey einzelnen Menschen und Völkern geht in's Unendliche. Endlich auch in der Religion widerspricht ein System den andern. Sechstens: Die Philosophen selbst erkennen die Ungewißheit aller menschlichen Erkentniß als das Resultat ihrer Forschungen. Pythagoras wollte sich nicht einen Weisen, nur einen Freund der Weißheit nennen lassen. Parmenides, Empedokles, Anaxagoras, erklärten die menschliche Erkentniß für subjectiv und veränderlich. Protagoras sagte dasselbe in seinem Grundsatze, daß der Mensch das Maaß aller Dinge sey. Heraklit, Kratylus, Demokrit verneinten die Gewißheit der Erkentniß schlechthin. Sokrates urtheilte, er wisse nur, daß er nichts wisse. Arcesi-

laus und die Pyrrhonisten wollten auch das nicht einmal wissen. Siebentens: Die Zeichen der Begriffe, namentlich die Sprache, sind höchst mangelhaft und unvolkommen. Die meisten Benennungen der Dinge sind zufälligen Ursprungs, und sind in verschiedenen Sprachen verschieden. Selbst die absichtlich gewählten Bezeichnungen sind in Beziehung auf ihren Gegenstand immer nur einseitig, und drücken ihn nie an sich selbst ganz und vollständig, sondern bloß nach einem Theile, einer Wirkung, Eigenschaft, einem Verhältnisse, aus. Die bey weitem größte Menge der Namen geht auf Aehnlichkeiten, und nicht einmal auf diese. Viele Gegenstände werden metaphorisch bezeichnet; viele haben mehrere Namen, deren doch jeder noch etwas Eigenthümliches in der Bedeutung hat. Manche Namen sind in ihren Bedeutungen ganz widersinnig; bellum heißt schön und bedeutet auch den Krieg; jus heißt die Brühe und bedeutet auch das Recht. Manche Benennungen von Gott und seinen Eigenschaften sind völlig der Natur desselben zuwider, wie die Namen Substanz, Barmherzigkeit u. a.

§. 930.

§. 930.

Die angeführten Zweifelsgründe gegen die Gewißheit der menschlichen Erkentniß überhaupt glaubte Campanella auf folgende Art ablehnen zu können: Erstlich: Wahrheit ist das Wesen eines Gegenstandes, wie es an sich ist, und etwas Wissen heißt also: einen Gegenstand erkennen, wie er an sich ist. Wer nun gar kein Princip des Wissens zuläßt, mit dem ist nicht zu streiten. Denn er weiß nicht, was er will, indem er sagt, er wisse nicht einmal, daß er nichts wisse. Auch widerspricht er sich selbst, weil er doch bey dieser Behauptung immer voraussetzt, daß er etwas wissen könne, und also dieses wenigstens eingesehen haben also wissen muß. Zweytens: Auch der entschiedenste Skeptiker kann das Wissen nicht schlechthin leugnen, ohne seinem innigsten Bewußtseyn zu widersprechen und sich selbst zum Unsinnigen zu machen. Er sieht, hört u. w.; er fühlt, wenn er geschlagen wird; er geht aus seiner Wohnung und kehrt wieder in dieselbe zurück; er verrichtet alle gesellschaftlichen Geschäffte; er kann nicht leugnen, daß Jemand mit ihm rede, wenn dieser mit ihm redet, denn er antwortet ihm; so wie er hingegen nicht antwortet, wenn er nicht gefragt wird. Der Skepticismus ist folglich nicht natürlich, sondern erst

ein Erzeugniß des künstlichen Nachdenkens. Die Einbildungen eines Fieberkranken, Wahnsinnigen, Schwärmers, hält man für Täuschungen; daraus folgt, daß die Vorstellungen eines Gesunden Wahrheit enthalten müssen. Es muß also überhaupt irgend eine wahre Erkentniß geben. Drittens: Campanella gieng nun noch weiter: Er gab sogar bestimte gewiße Principien der Erkentniß an: A: Es ist unbezweifelt gewiß, daß wir sind, und daß wir ein Vermögen haben, zu erkennen und zu wollen. B. Wir sind Etwas, und nicht alles; wir können, wissen und wollen Etwas, und nicht alles. C. Wir können, wissen und wollen Dinge ausser uns, weil wir uns selbst können, wissen und wollen. Eine Folge aus dem letztern Principe war, daß wir nichts in Beziehung auf die äussern Dinge können, wissen oder wollen, was uns nicht zu afficiren vermag. Das Empfindungsvermögen hielt übrigens Campanella für die Grundkraft der Seele, und bestimte über die Wirkungsart desselben noch Folgendes: Bey jeder Empfindung wird zuvörderst ein Gegenstand aufgenommen; dann folgt die eigentliche Empfindung, und hernach Lust oder Unlust. Das Empfindungsvermögen überhaupt besteht also aus einem Vermögen aufzunehmen, zu beurtheilen, und zu begehren. Die Empfindung ist nicht ein blo-

ßes Leiden oder Afficirt werden (passio), ob es gleich vorzüglich darin besteht, und ohne dasselbe gar nicht seyn würde. Denn wir empfinden dadurch, daß etwas Aeusseres auf uns einwirkt, uns sich zu verähnlichen strebt, und daß wir wirklich vermöge seiner Einwirkung ihm ähnlich werden. Jede Empfindung ist daher ein reales unmittelbares Gefühl, und die empfindende Seele ist etwas Körperliches, wiewohl sie feiner als der Körper ist. Indeßen werden wir auch oft afficirt, ohne daß wir empfinden, wie im Schlafe, im Wahnsinne, und daher läßt sich die Empfindung vollständig als Wahrnehmung des Afficirtwerdens erklären. Durch die Organe theilen sich die Gegenstände der empfindenden Seele mit; so viel es Arten dieser Mittheilung giebt, so viel Sinne giebt es auch; und die Mittheilung wird auf Seiten der Gegenstände dadurch möglich, daß sie selbst Empfindung haben. Nach dem Campanella empfinden alle Dinge; auch in den verschiedenen Organen des Menschen ist eine und dieselbe empfindende Substanz, die nur auf verschiedene Art empfindet. Alle einzelne Fähigkeiten der Seele laufen in dem Empfindungsvermögen zusammen. Das Gedächtniß ist eine vorher gefaßte, und die Erinnerung eine erneuerte Empfindung. Eben so läßt sich die Einbildungskraft aus dem Empfindungs-

vermögen herleiten. Der Verstand ist das Vermögen, die empfundenen Gegenstände zu verbinden; auch diese Verbindung muß empfunden werden; das Denken läßt sich also, was die Grundthätigkeit dabey betrifft, ebenfalls auf das Empfinden zurückführen. Das Allgemeine kann nur aus dem Besondern entspringen; es besteht aber dieses aus empfundenen Gegenständen; folglich auch jenes. Die denkende und die empfindende Seele sind deßwegen identisch. Was wir überhaupt von den Dingen wissen, gründet sich auf die subjectiven Veränderungen oder Empfindungen, welche sie in uns hervorbringen. Bloß indem wir diese erkennen, erkennen wir jene, und schließen analogisch aus dem Bekanten auf das Unbekante. Werden viel einzelne Empfindungen oft wiederholt, so entsteht das Gedächtniß; der Verstand bildet aus dem im Gedächtnisse befindlichen Vorrathe Erfahrung, und aus der Erfahrung allgemeine Sätze und Wissenschaften. Demnach ist alle Wissenschaft auf die sinnliche Wahrnehmung der Gegenstände gegründet.

§. 931.

Campanella bemühte sich auch noch, bestimter die vorher angeführten skeptischen Argu-

gumente zu widerlegen, oder wenigstens den Umfang ihrer Gültigkeit in Hinsicht auf Wahrheit der Erkentniß überhaupt einzuschränken. Erstlich: Wir erkennen freylich von den Dingen nur wenig; aber man muß das nöthige Maaß der Erkentniß nach dem menschlichen Bedürfnißе und Verhältnißе beurtheilen. Für dieses Letztere ist das Wenige, was wir erkennen, im Ganzen hinreichend. Wo wir keine unmittelbare Erkentniß haben mögen, oder nicht in das Innere der Dinge einzudringen im Stande sind, haben wir doch eine unmittelbare Erkentniß durch Schlüße, und können das Innere aus dem Aeussern, aus den Wirkungen und Verhältnißen der Objecte, analogisch beurtheilen. Zweytens: Wir erkennen freylich die Individuen einer Gattung, nicht alle; aber dies ist auch zur Bestimmung des Allgemeinen nicht durchaus nothwendig. Wenn die Erfahrung durch eine Menge einzelner Fälle lehrt, daß z. B. das Feuer brennt, so kann man diese Eigenschaft mit Zuverlässigkeit dem Feuer überhaupt beylegen. Kennn wir die Wirkung, so schließen wir aus dieser auf die Ursache, und kennen wir die Ursache, so schließen wir aus ihr auf die Wirkung. Eine unendliche Reihe von Ursachen ist ein sich selbst widersprechender Begriff, und wir kommen doch immer und überall auf eine letzte Ursache, die Gottheit, zurück.

Drittens: Wir erkennen freylich die Dinge nicht, wie sie an sich sind, weil wir sie nur als Sinnenerscheinungen wahrnehmen. Aber wir brauchen auch jene Erkentniß nicht; und was die Sinnenerkentniß selbst angeht, so können wir, falls ja ein Sinn irrt, seine Wahrnehmung mittelst der übrigen Sinne prüfen. Diese Vergleichung und Prüfung der Eindrücke verschiedener Sinne, um die Wahrheit zu finden, ist die Angelegenheit der Philosophie. Wenn auch die Thiere einzelne schärfere Sinne haben, als der Mensch, so fehlt ihnen doch jenes Vermögen der Vergleichung und Prüfung, das diesem zukomt. Die Wandelbarkeit der Sinnendinge hebt nicht alle Festigkeit und Gewißheit der Erkentniß auf; und da der Mensch selbst immer zugleich mit den Dingen sich verändert, so trifft doch seine subjective Erkentniß hiermit zusammen. Viertens: Die Erkentniß ist nicht bloßes Leiden, sondern Wahrnehmung des Leidens. Fünftens: Daß wir uns selbst nicht erkennen, läßt sich nicht schlechthin behaupten; wir haben doch irgend eine Erkentniß von uns, bey der etwas Wahres zum Grunde liegt; und daß die Seele sich selbst nicht erkennen kann, liegt in ihrem Verhältnisse zum Körper. Um zur vollendeten Erkentniß ihrer selbst zu gelangen, muß sie zur Gottheit, ihrem ersten Principe, zurückkehren. Sechstens: Aus der Verschiedenheit der Meynun-

nungen der Philosophen folgt nicht, daß es überall keine Wahrheit der Erkentniß gebe. Viele dieser Meynungen sind, wenigstens zum Theile, oder in gewißen Beziehungen wahr, wie z. B. die Meynung des Anaxagoras, daß der Schnee schwarz sey, in Hinsicht auf die Materie des Schnees; andere sind offenbar falsch und gründlich widerlegt; und in sehr vielen Fällen fließt der Widerstreit der Philosophen aus ihrer Geistesschwäche, Unkunde, Eitelkeit, Rechthaberey. Siebentens: Bey der Bestimmung der Principien der Wissenschaften komt es nicht sowohl darauf an, die Dinge an sich zu erkennen, als vielmehr einzusehen, wie sie uns erscheinen. In dieser letztern Erkentniß, wie sie von den Philosophen bestimt ist, ist doch auch etwas Wahres. Ueber die Begriffe des Guten und Bösen mögen die Philosophen immerhin uneinig seyn; nicht nur sie, sondern auch alle cultivirte Völker kommen doch darin überein, daß das Böse uns selbst zerstöre, und das Gute uns erhalte; daß dieses daher gebilligt, jenes gemisbilligt werde; daß man das Gute im wirklichen Leben thun, und das Böse unterlassen müsse. Der Streit wird folglich nicht eigentlich über das Daseyn und die Beschaffenheit des Guten und Bösen geführt, sondern vielmehr über die Mittel, jenes zu thun, und dieses zu vermeiden. Achtens: Auch die Sprache, als das Zeichen der

Begriffe, ist mangelhaft; aber es folgt daraus weder die gänzliche Unbrauchbarkeit der Sprache, noch die gänzliche Ungültigkeit der Erkentniß. Das Resultat des Campanella war; Man muß allerdings die Unvollkommenheit der menschlichen Erkentniß zugestehen; aber man ist nicht berechtigt, alle Erkentniß und alle Wahrheit derselben zu leugnen.

Die vom Campanella vorgebrachten skeptischen Gründe gegen die Zuverlässigkeit der menschlichen Erkentniß, sind, wie man sieht, nicht neu, und waren von den Pyrrhoniern schon viel bündiger und vollständiger vorgetragen. Campanella hat sie auch wohl größtentheils von diesen entlehnt. Seine Widerlegung derselben ist nicht befriedigend, und man hatte ebenfalls schon im Alterthume viel stringenter dagegen argumentirt. Manches was Campanella für den Dogmatismus sagte, gaben die ältern Skeptiker selbst zu. Andere Gründe beweisen nur eine relativ oder gar nur streng subjectiv wahre Erkentniß. Wenn C. sich darauf beruft, in der Erkentniß der Dinge als Erscheinungen liege doch etwas Wahres, eben so in diesen und jenen Meynungen der Philosophen, so erhebt sich die Frage: Was ist denn das Wahre, welches darin liegen soll, und nach was für einem Kriterium ist es zu erkennen? — Vgl. Tiedemann's Geist der speculat. Philos. B. V. S. 553. Fülleborn's Beyträge zur Gesch. der Philos. St. VI. S. 145 ff.

§. 932.

§. 932.

In der Metaphysik selbst, welche Campanella dogmatischer anlegte und ausführte, als man nach seiner vorhergegangnen Skepsis, hätte erwarten sollen, stützte er sich auf den Grundsatz, daß wir selbst sind, erkennen und wollen. Die Dinge entwickelt er bloß als Erscheinungen im Bewußtseyn, die freylich einen unbekannten äussern Grund voraussetzen, aber doch nur für uns Dinge sind, und nur insoferne von uns erkant werden können. Wäre er diesem Verfahren treu geblieben, so würde er durch seine metaphysische Speculation einen ungleich größern Schritt zur Vervollkommnung der Philosophie gethan haben, als er wirklich that. Allein auch er wurde durch die neuplatonische und cabbalistische Schwärmerey seiner Zeitgenossen mit fortgerißen, und folgerte aus seinen Principien die Astrologie, Magie, Theurgie durch die sonderbarsten Abirrungen von seinem Wege, den er anfänglich einschlug, wiewohl er selbst wähnte, diesen nie verlassen zu haben. Auch that sein Polemisiren gegen abweichende Vorstellungsarten, vorzüglich gegen Aristotelische Lehren, der Deutlichkeit der Darstellung und der Consequenz im Innern seines Systems selbst großen Abbruch. Es verleitete ihn zu manchen Widersprüchen mit seinen eigenen Behaup-

hauptungen selbst, und zu rechthaberischen Logomachieen. So bestritt er gleich bey der Bestimmung des Begriffes der Metaphysik die Aristotelische Lehre, daß sie eine Wissenschaft de universalibus sey, und wollte nur particulare Gegenstände derselben anerkennen. Gleichwohl nannte er selbst seine Metaphysik eine philosophiam universalem, und die darin von ihm erörterten Gegenstände sind lauter Allgemeine. Daß er hierbey vom Particularen ausgieng, um das Allgemeine zu bestimmen, und nicht, wie Plato die Ideen, die Universalien für sich a priori bestehen ließ, ändert in seiner Bestreitung des Aristoteles nichts; denn auch dieser entwickelte das Allgemeine der Metaphysik aus dem Besondern, und sein philosophisches Verfahren war in diesem Stücke dem des Campanella im geringsten nicht so entgegengesetzt, wie dieser es sich einbildete. Uebrigens gab Campanella für die Nothwendigkeit einer Metaphysik sehr richtige Gründe an. Aus den Erscheinungen an sich selbst können die allgemeinen Ursachen ihres Zusammenhanges nicht eingesehen werden; auch beschäfftigen sich alle übrige Disciplinen nicht mit diesem allgemeinen Zusammenhange der Dinge nach ihrem letzten Grunde, Endzwecke, und ihrer durchgängigen Wechselwirkung. Jene haben vielmehr bloß das Besondre zu ihrem Gegenstande, gehn auch die Dinge nur an, so-

sofern sie Erscheinungen sind, nicht nach ihrem Wesen an sich; es muß also eine Wissenschaft geben, die auf das Allgemeine und auf die Dinge an sich geht, so weit diese erkannt werden. Endlich setzen alle besondere Wissenschaften gewisse allgemeine Begriffe voraus; diese müßen demnach in einer eigenen Disciplin vorher begründet und entwickelt seyn. Campanella behauptete, daß nach dem obigen Begriffe noch keine Metaphysik existire, und daß Aristoteles nichts mehr als ein metaphysisches Wörterbuch geliefert habe, das überdem voll Unrichtigkeiten sey.

§. 933.

Der Zweck der Metaphysik ist, die Dinge zu erklären, wie und inwiefern sie sind. Das Axiom dabei ist, daß Dinge sind, und daß sie uns erscheinen, und insofern wahr oder falsch seyn können, und die Regel der Reflexion ist, daß etwas nicht zugleich seyn und nicht seyn könne. Es komt also lediglich auf die Untersuchung der Grundeigenschaften des Seyns und Nichtseyns an, welche Campanella Primalitäten nennt. Zu diesen Primalitäten rechnet er die Möglichkeit oder Kraft (potentia), das Erkentnißvermögen (sapientia), und die Neigung (amor). Er

führt

führt diese auf die allgemeinsten Begriffe zurück, und steigt so zu dem Principe aller Wesen, der Gottheit, hinauf. Nach der Abtheilung der Primalitäten hat Campanella auch die Metaphysik abgehandelt, obgleich alle die Lehren, die von uns unter der Ontologie, Pneumatologie, Psychologie, Kosmologie und Theologie begriffen werden, in jenen Abtheilungen von ihm nach seiner Art erörtet sind. Der erste Theil der Metaphysik des Campanella betrift die Prädicamente, und ist sehr polemisch gegen die Bestimmungen derselben von den ältern Philosophen, besonders vom Aristoteles. Der zweyte Theil enthält die Ontologie und also die Lehre von den vorher angegebenen Primalitäten des Seyns. Was seyn kann, das ist; und was ist, das muß seyn. Jedes Ding muß empfunden und erkannt werden; sonst ist es nicht für den Menschen da, beharrt nicht und wirkt nicht. Jedes Ding hat einen Trieb der Selbsterhaltung; kein Ding will seine Vernichtung; ohne jenen Trieb könte es nicht seyn, beharren und wirken. Die Möglichkeit, die Erkentniß, (die zulezt auf dem Empfinden beruht, mit dem das Denken im Wesentlichen einerley ist), und die Neigung sind also die Grundbedingungen aller Dinge überhaupt. Dem Seyn ist das Nichtseyn, und folglich sind den Primalitäten des Seyns auch die Primalitäten des Nichtseyns ent-

ge-

entgegengesetzt. Zu den letztern gehören **Unmöglichkeit** oder **Unkraft** (impotentia), **Unkentniß** (insipientia), und **Abneigung** (odium metaphysicale). Der Gegenstand der **Möglichkeit** ist demnach das Seyn; der Gegenstand der **Erkentniß** die **Wahrheit** (objectiv und subjectiv); der Gegenstand der Neigung die **Güte**, deren äußeres Zeichen das **Schöne** ist. Diese Lehre von dem Dinge und seinen Grundeigenschaften führte den **Campanella** zur **Theologie**. Wird das Seyn eines Dinges überhaupt gedacht, so entsteht der Begriff der **Einheit**. Die höchste Einheit, das höchste Wesen, ist Gott. Gott läßt sich wiederum betrachten nach seinen Primalitäten. Seinem Seyn nach ist Er das Höchste, das Wesen der Wesen, Eins und Alles, ewig, allgegenwärtig und allmächtig. Seiner Erkentniß nach ist Er das allwissende, allweise, sich selbst allgenugsamste Wesen. Seiner Neigung nach ist Er die höchste allumfassende Güte, die durch Vorsehung für die Glückseligkeit aller Geschöpfe sorgt. **Campanella** verfolgt jene Grundeigenschaften der Gottheit weiter nach ihren Einflüßen oder **Wirkungen** (influentiae). Die **Wirkung der Möglichkeit** oder **Kraft** in Gott (potestativi) ist die **Nothwendigkeit**, die sich auf verschiedene Arten erweist. Was durch Gottes Kraft seyn kann, das ist und muß seyn.

Durch die Verbindung der Möglichkeit mit dem Nichtseyn entspringt nach Campanella die Zufälligkeit, und mit derselben das Uebel, welches aber an sich selbst nicht in Gott enthalten ist, sondern nur von Gott zugelassen wird. Die Wirkung der göttlichen Erkentniß (Cognoscitivi) ist das Schiksal. Bey dieser Untersuchung bemüht sich Campanella die Freyheit des Menschen mit dem Schiksale und der Vorsehung Gottes zu vereinigen. Endlich die Wirkuug der göttlichen Neigung (amoris) ist Zweckmäßigkeit und Harmonie des WeltGanzen. Auch hier komt C. auf die Lehren, wie das Uebel in Beziehung auf Gott zu rechtfertigen sey, wie sich Nothwendigkeit, Schiksal und Vorsehung vereinigen lassen, auf die Erörterung der Begriffe von Zufall und Glück, von der Sünde und Zurechnung, von der Gerechtigkeit Gottes. In der ganzen Art der Entwickelung und Darstellung dieser Materien ist aber viel Dunkles, Unverständliches und Mystisches.

§. 934.

Aus den Wirkungen des Urprincips und ihrer weitern Anwendung leitet Campanella im dritten Theile seine kosmologische, pneumatologische und psychologische Theorie ab. Jedes

Ding

Ding ist an und für sich der Zweck seiner selbst, und ist dieses nothwendig vermöge seiner Natur. Durch das Schiksal aber werden alle Dinge zu ihrem gemeinschaftlichen letzten Endzwecke determinirt. Dieser ist Harmonie des Alls. Der Zweck der Natur ist der Mensch; der Zweck des Menschen ist Gott. In Ansehung der physischen Principien der Natur hielt sich **Campanella** zum Systeme des **Telesius**. Er nahm als solche die Sonne und die Erde (Wärme und Kälte) an. Der Welt steht eine Katastrophe bevor, die aber nicht ihren Untergang in's Nichts, sondern ihre Vervollkommnung bewirkt. **Campanella** glaubte auch, daß es ausser der Sinnenwelt eine nichtsinnliche Welt geben könne. Der Geist seines Zeitalters und der Hang desselben zur Schwärmerey zeigt sich in der Metaphysik des **Campanella** nirgend auffallender, als in seinen Lehren von den Geistern und der Seele. Er erklärt die Geister überhaupt für unkörperliche Wesen, und giebt ihnen dieselben Primalitäten des Seyns, wie allen übrigen Dingen, Kraft, Erkentniß, und Neigung. Wir können nur nach der Analogie von ihnen urtheilen. Er wirft hierbey eine Menge zum Theile höchst sonderbarer Fragen über die Beschaffenheit der Geister auf, die er oft eben so sonderbar, und natürlich immer durch Hypothesen beantwortet. Die menschliche Seele selbst schließt aus ihren

Wirkungen auf ihr eignes Wesen. Diese Wirkungen sind von der Art, daß sie sich als einen körperlichen Geist erkennt, der von Natur dünn, warm und licht ist. Ihre Grundeigenschaften sind Kraft, Erkentniß und Neigung. Die Untersuchung des Campanella, wie sich die Seelen fortpflanzen und mit den Körpern vereinigen; wie die sinnliche Welt mit der nichtsinnlichen und beyde mit der Gottheit zusammenhangen; wie die Welt von Gott regiert werde; in was für einer Verbindung die Geister mit einander stehn, und was ihnen für Wirkungen und Geschäffte zukommen, ist wiederum voll Schwärmereyen und abentheuerlicher Hypothesen. Die Unsterblichkeit der Seele folgerte Campanella aus ihren Grundeigenschaften; er bringt aber auch noch einen andern Grund dafür bey, deßen gleich erwähnt werden wird. Von der Psychologie machte er den Uebergang zur praktischen Philosophie, die ihm mit Religion identisch, oder bloß Religion ist. Durch die Verbindung der menschlichen Seele mit dem Körper werden die Grundeigenschaften jener beschränkt und unvollkommen. Die Seele muß also zur Vollkommenheit streben, und dies thut sie dadurch, daß sie zu Gott strebt. Die Art, wie dieses geschehen könne, wie die menschliche Seele aus der sinnlichen in die nichtsinnliche Welt gelange, lehrt die Religion. Campanelle's Reflexionen über die-

se sind in mehrfacher Hinsicht interessant. Er unterscheidet eine angebohrne und eine erworbene Religion. Jene besteht bloß in der Richtung der Kraft zum Dienste Gottes, der Erkentniß zur Betrachtung menschlicher und göttlicher Dinge (Philosophie. Theologie), und der Neigung zur Liebe Gottes bis zur Entzückung. In der erworbenen Religion allein können Irrthümer seyn. Eine Offenbarung ist nothwendig. Weitere Erörterungen Campanella's betreffen den Unterschied der innern und äussern (politischen), der natürlichen und künstlichen (positiven) Religion, die Kennzeichen einer göttlichen Religion u. w. In dem Daseyn Gottes und einer Religion liegt der stärkste und entscheidendste Grund für die Unsterblichkeit der Seele. Diese strebt nach dem höchsten Gute, das für sie Seligkeit ist. Die Seligkeit aber kann nur bestehen in der Erhaltung des menschlichen Wesens im höchsten Wesen durch Vereinigung der Kraft, Erkenntniß und Neigung. Da nun dieses höchste Gut im Leben nicht erreichbar ist, so muß die Seele nach dem Tode fortdauern.

S. Fülleborn's Beyträge zur Gesch. der Philos. St. VI. S. 133. *Bruckeri* Hist. crit. philos. T. IV. P. 2. p. 107. sq. Tiedemann's Geist der specul. Philos. B. V. S. 545. Der Radicalfehler des Systems des Campanella, wenn man auch nur auf die Principien desselben,

selben, und nicht auf die eingewebten Hypothesen, achtet, die sich nicht aus den Principien ergaben, lag in einer Verwechselung logischer und metaphysischer Begriffe. Seine eigentlichen letzten Principien waren Seyn und Nichtseyn, die, als Abstracta genommen, bloß logisch sind. Er übertrug aber auf das Seyn den Begriff der Möglichkeit, den er wieder mit dem Begriffe der Kraft identificirte, und so war gleich seine erste Primalität, eine Einheit aus drey dem Inhalte nach heterogenen Begriffen zusammengesetzt, welche Zusammensetzung er aber nicht bemerkte, oder nicht anerkannte, erschlichen. Dieser Erschleichungsfehler wird noch auffallender bey der ersten Primalität des Nichtseyns. Hier mußte er dem Nichtseyn Unmöglichkeit und Unkraft, beyde wiederum als identisch, zuschreiben. Da dem Nichts keine Prädicate zukommen können, so schwinden auch die Begriffe der Unmöglichkeit und Unkraft, soferne sie mit dem Nichts identisch seyn sollen, entweder in das Nichts selbst hin, oder sie widersprechen sich. Daß aber Campanella durch eine Täuschung seiner Phantasie unter der Unkraft nicht das bloße Nichts dachte, erhellt daraus, daß er aus einer Verbindung des Seyns mit dem Nichtseyn den Gegensatz des in dem Seyn enthaltenen Nothwendigen, das Zufällige, erklären wollte, und sogar auf eben jene Verbindung eine Theodicäe gründete. Hier ist der Widerspruch in seinem Begriffe des Nichts, das zugleich eine (reale) Unkraft

seyn

seyn sollte, einleuchtend; ein Widerspruch, in welchen er bloß durch die Verwechslung des Logischen und Realen gerieth. Seine zweyte Primalität, die Erkentniß, beruhte auf der Voraussetzung, daß Erkennen im Wesentlichen nichts anders sey, als Empfinden, und daß das Empfindungsvermögen allen Dingen einwohne. Diese Voraussetzung glaubte er zwar in seiner Theorie des Erkentnißvermögens gerechtfertigt zu haben; aber da die Rechtfertigung nichts weniger als gelungen ist, und der Natur der Sache nach nie gelingen kann; so ist auch jene Voraussetzung als erschlichen zu betrachten, und folglich die daraus hergeleitete Primalität. Campanella näherte sich, wie man sieht, der idealistischen Vorstellungsart, ohne sie doch eigentlich zu erreichen, und hieraus entstand das sonderbare Gemische von sich widerstreitenden empirisch realistischen und idealistischen Behauptungen, das sein System charakterisirt. Er konte deßwegen auch die nothwendige Verknüpfung zwischen dem Seyn und dem Erkennen nicht verdeutlichen, sondern mußte sie schlechthin postuliren. Dasselbe Urtheil gilt auch von der dritten Primalität, welche Campanella auf die Dinge übertrug, von der Neigung. Er schloß hier aus dem Triebe der Selbsterhaltung, der sich im subjectiven Bewußtseyn des Menschen als endlichen Wesens äussert, auf das Objective überhaupt, und schrieb auch der Gottheit die Neigung zu. Wie aber in dem absoluten Seyn eine Neigung zur Selbsterhaltung statt finden könne,

da das Seyn dem Nichtseyn schlechthin entgegengesetzt ist, uud es also gar keiner Selbsterhaltung bedarf, ist unbegreiflich. Die weitere Anwendung, welche Campanella von den obigen Principien machte, läßt sich hier nicht kritisiren.

§. 935.

Noch originaler, als Thomas Campanella, war an Geistesphysionomie und Charakter Hieronymus Cardanus. Er ward 1501 zu Pavia gebohren aus einem alten adlichen Geschlechte. Im vierten Jahre seines Alters kam er nach Mayland, wo sein Vater ein Advocat war. Seine physische Idiosynkrasie und seine Erziehung fast von seiner ersten Existenz im Leben an haben unstreitig viel zu seiner so auffallenden Sonderbarkeit beygetragen. Schon seine Mutter hatte, während sie mit ihm schwanger gieng, Versuche gemacht, die Frucht abzutreiben, aber dadurch nichts weiter als eine Erschwerung der Geburt bewirkt. Er wurde hernach von seinem Vater mit der wunderlichsten eigensinnigsten Laune behandelt, die oft in Grausamkeit ausartete, und dieses zunächst brachte in dem Knaben, bey der Lebhaftigkeit und Eigenheit seines Temperaments, seiner feurigen Phantasie,

und

und der natürlichen Energie überhaupt, die ihm eigen waren, jene seltsamen Widersprüche der Denkart und des Charakters hervor, von denen seine von ihm selbst beschriebene Lebensgeschichte voll ist, und die sie zu einer in ihrer Art einzigen machen. Schon sehr früh flößte ihm auch sein Vater den Aberglauben an Magie und Astrologie, an die Möglichkeit eines Umganges mit Geistern ein, den er in reifern Jahren bald aufgab, bald erneuerte, je nachdem die frühern Eindrücke und seine regsame Phantasie, oder die Reflexion der ruhigern gesundern Vernunft und die Erfahrung, zu verschiedenen Zeiten die Oberhand gewonnen hatten. Der Vater selbst glaubte an einen besondern Schutzgeist, welchen er habe; eben diesen glaubte in der Folge auch Cardanus für seine Person, und erzählt sogar viel von dem Umgange, welchen er mit demselben gehabt, wiewohl er in andern Büchern die Existenz desselben wiederum ableugnet. Seit seinem zwanzigsten Jahre studirte er Philosophie und Medicin zu Pavia, wo er auch den Euklides erklärte, da er schon von seinem Vater Unterricht in der Mathematik empfangen hatte; dann zu Padua, wo er im J. 1525 Doctor der Medicin ward. Der Medicin hatte er sich gegen den Willen seines Vaters gewidmet, der ihn für die Rechtswissenschaft bestimmte. Im Jahre 1533 ward er Professor der

Mathematik zu Mayland; 1539 ward er in das Collegium der Aerzte daselbst aufgenommen, und lehrte hier auch seit 1543 die Arzneywissenschaft öffentlich. Einen Ruf nach Dänemark unter sehr vortheilhaften Bedingungen lehnte er ab, theils des nordischen Klima wegen, theils weil er seine Religion nicht ändern wollte, an welchem letztern Vorwande inzwischen wohl mehr sein Aberglaube, als wirkliche Anhänglichkeit an der katholischen Religion Theil haben mochte. Im J. 1552 that er eine Reise nach Schottland, kehrte aber bald wieder nach Mayland zurück. Er ward zehn Jahre darauf nach Bologna berufen, und lehrte hier die Arzneywissenschaft bis 1570, wo er gefangen gesetzt, und zwar nach einigen Monaten aus dem Gefängniß entlassen wurde, aber dennoch in seinem Hause Arrest behielt. Er verließ indeß 1571 Bologna, begab sich nach Rom, ward daselbst Mitglied des Collegiums der Aerzte, bekam vom Pabste eine Pension, und starb 1575. Cardan selbst rechnete zu den größten Widerwärtigkeiten seines Lebens folgende vier: I daß er bis vor seiner Verheyrathung, die im 31sten Jahre seines Alters statt fand, unfähig gewesen sey, einer Frau beyzuwohnen; II das unglückliche Schikfal seines ältesten Sohnes, der seine Frau mit Gifte vergab, und deßhalb im Gefängniße durch den Henker hingerichtet wur-

wurde; III die Gefangenschaft, in die er gerieth; und IV die Lüderlichkeit und Bosheit seines zweyten Sohnes, dem er zur Züchtigung vergeblich das Ohr abschneiden ließ, und endlich fortjagte und enterbte. Das Familienunglück, das er erfuhr, läßt sich leicht begreifen, wenn man seinen eigenen Charakter erwägt, sowohl wie er ihn selbst mit erstaunlicher Offenherzigkeit schildert, als wie er sich in einzelnen Zügen darstellt, die seine Zeitgenossen aufbehalten haben, und danach die Erziehung beurtheilt, die seine Kinder empfangn haben mögen; zumal wenn man annimt, daß wahrscheinlich bey diesen die ursprünglichen Temperaments und Gemüthsanlagen denen des Vaters ähnlich waren. Schwerlich hat irgend Jemand ein härteres Bekentniß seiner Fehler und Thorheiten öffentlich abgelegt, als Cardan in seinem Buche de |vita propria. Er verdient deßwegen wohl, daß man nicht nur die Vorzüge und Tugenden, die er von sich rühmt, ihm wirklich zutraue, und nicht als eitle prahlerische Erdichtungen betrachte, sondern auch den Argwohn unterdrücke, daß die Geschichte seines Lebens noch viel mehr zu seinem Nachtheile ausgefallen seyn würde, falls ein Anderer sie mit historischer Wahrheit beschrieben hätte. Welch' ein Charakter, wie Cardan den seinigen zeichnet! Ich habe, sagt er, von Natur einen philosophischen und

zu

zu den Wissenschaften gebildeten Geist, bin sinnreich, elegant, anständig, wohllüstig, aufgeräumt, fromm, treu, Freund der Weisheit, nachdenkend, unternehmend, lernbegierig, dienstfertig, nacheifernd, erfinderisch, Selbstgelehrter, nach medicinischen Kentnißen begierig, nach Wundern strebend, verschlagen, listig, betriegerisch, bitter, in Geheimnißen bewandert, nüchtern, arbeitsam, fleißig, sorglos, geschwätzig, Verächter der Religion, rachgierig, neidisch, traurig, heimtückisch, verrätherisch, Zauberer, Magus, vielen Widerwärtigkeiten unterworfen, den Meinigen gram, der Geilheit ergeben, einsiedlerisch, widrig, strenge, mit der Gabe der Wahrsagung versehen, eifersüchtig, Zotenreißer, verläumderisch, willfährig, veränderlich, wegen des Widerspruchs meiner Natur und meiner Sitten. Diese Selbstcharakteristik des Cardan wird durch seine wirkliche Lebensart, wie er sie führte und sie ebenfalls selbst beschreibt, völlig bestätigt. Er fand ein grausames Vergnügen daran, andern Schmerz und Verdruß zu machen, und zog sich selbst absichtlich Schmerzen zu, indem er sich geisselte, in die Lippen biß, heftig kniff, die Finger verzerrte, um sich dadurch von einer für ihn noch quälendern Geistesunruhe zu befreyen und zum Weinen zu kommen, wodurch er sich immer erleichtert fühlte. Oft war er entschlossen, sich

zu

zu entleiben, führte aber doch den Entschluß nicht aus. Eben so räthselhaft sonderbar war seine ganze öffentliche Lebensart, selbst bis auf sein äusseres Betragen, seine Kleidung, seinen Gang u. w. Er sprach zu schiklicher und unschiklicher Zeit alles, was ihm auf die Zunge kam; gieng bald langsam und nachdenkend, bald rannte er, wie ein Wahnsinniger, durch die Gassen; seine Art sich zu kleiden contrastirte oft auf das Lächerlichste mit der gewöhnlichen; dabey hatte er einen so leidenschaftlichen Hang zu Glücksspielen, daß er einst seinen ganzen Hausrath und die Geschmeide seiner Frau verspielte; auch wurde er durch denselben, so wie durch die Armuth, die eine natürliche Folge seiner Unordnungen war, zu mehrern schlechten Handlungen verführt.

S. *Hieron. Cardanus* de vita propria. Vergl. *Bruckeri* hist. crit. philos. T. IV P. II. p. 62. *Bayle* Art. *Cardanus*.

§. 936.

Durch das, was Cardan für die Erweiterung und Vervollkomnung der Philosophie im Ganzen geleistet hat, ist er weniger merkwürdig geworden, als durch die psychologischen Sonderbarkei-

keiten seines Charakters und seiner Lebensweise. Zwar betragen seine Werke zehn Folianten (Lyon 1663), und es sind unter ihnen mehrere einzelne Schriften philosophischen Inhalts. Aber es herscht in diesen, wenn man sie mit einander vergleicht, zu wenig Einheit des Planes und der Ideen, zu wenig Vollständigkeit in der Ausführung, und der schneidenden Widersprüche sind zu viel, als daß sich eine zusammenhängende philosophische Vorstellungsart, die sich auf das Object der Philosophie überhaupt bezöge, daraus abstrahiren ließe. Auch ist bey der Würdigung der Schriften Cardan's, und selbst zur Entschuldigung ihrer Mängel, gar sehr auf die Umstände Rücksicht zu nehmen, unter welchen er sie verfertigte. Er schrieb oft im Gefühle drückender Armuth, und um sich des Mangels zu erwehren, und mischte daher in seine Schriften nicht selten Dinge ein, die gar nicht zum Gegenstande derselben gehörten, damit er desto mehr damit erwerben könte. Eben dieser Druck der Umstände, verbunden mit grenzenlosem Leichtsinne, mag auch oft die Ursache nicht bloß seiner Dunkelheit, seiner einseitigen, schiefen, übereilten Raisonnemens gewesen seyn, sondern auch des größten Theils seiner Widersprüche, welche zu erklären man gar nicht nöthig hat, zu einer Schwäche des Gedächtnisses, die beym Cardan nicht statt fand, noch we-

weniger zu vorübergehenden Anfällen des Wahnsinns und der Verrücktheit seine Zuflucht zu nehmen; obgleich auch nicht ganz geleugnet werden kann, daß die Gemüthsstimmung, in welcher er mehrere seiner Bücher oder einzelne Stellen derselben schrieb, nicht weit von der Verrücktheit entfernt gewesen seyn möge. Ein anderer Grund der Widersprüche in den Schriften Cardan's ist in seiner veränderten Ueberzeugung zu suchen. Wie läßt sich erwarten, daß ein Mann von so unruhigem Sinne und Geiste, von so vielfacher Erfahrung und so großer literarischer Thätigkeit, immer von einerley Gegenständen dieselbe Meynung hätte behalten, und nicht zu entgegengesetzten Behauptungen übergehen sollen, oft ohne selbst zu bemerken oder daran zu denken, daß er ehedem das Gegentheil behauptet und vertheidigt habe. In manchen Meynungen, die man ihm ganz bestimt dogmatisch beygelegt hat, war er auch nur zweifelhaft, und neigte sich daher bald zu dem Für, bald zu dem Wider hin. Dahin gehört unter andern seine Meynung von der Astrologie, an welcher er in frühern Jahren leidenschaftlich hieng, deren praktische Ausübung ihn auch bey seinen Zeitgenossen höchst berühmt machte, der er aber doch in reiferm Alter gar sehr mistraute, nachdem er die astrologischen Prophezeihungen an sich selbst und andern als trieglich befunden hatte.

Eben dahin gehört die Meynung von einem Schutzgeiste, der über ihn besonders walte, von deßen Existenz und Einfluße auf ihn er zuweilen ganz bestimt spricht; zuweilen problematisch, indem er die vermeynte Einwirkung des Schutzgeistes auf eine Aeusserung seiner vortrefflichen Natur, die auf der äussersten Grenze der Menschheit und der unsterblichen Geisterwelt stehe, zurückführt; zuweilen schlechthin negativ. Wenn sich indessen auch keine vollständige zusammenhängende Vorstellungsart das Ganze der Philosophie betreffend aus den einzelnen philosophischen Schriften des Cardan, oder aus ihnen zusammengenommen, entwickeln läßt; so enthalten sie doch viele einzelne feine und scharfsinnige Bemerkungen, und sind von dieser Seite eines sorgfältigern Studiums gar sehr werth; wozu übrigens schon das originale geistige Gepräge, das ihr Verfasser ihnen aufgedrückt hat, und die große Mannichfaltigkeit ihres Inhalts, da Cardan sich auf vielerley, für die Gründlichkeit zu vielerley, Fächer der Erkentniß warf, anreizen kann. Eine Probe, wie praktisch richtig Cardan über manche einzelne Gegenstände philosophirte, können seine Bemerkungen über die Vortheile abgeben, welche das Unglück mit sich führt, oder die sich daraus ziehen lassen, und insofern zur Rechtfertigung desselben dienen. Diese Bemerkungen haben auch in

Beziehung auf den Charakter und die Schikſale des Cardan ein beſonderes Intereſſe. Er geht die einzelnen Arten von Unfällen und Widerwärtigkeiten im Allgemeinen, die den Menſchen treffen können, wie Armuth, Krankheit, Schmerz, Beleidigung von Andern, durch, und zeigt, was ſie für Nutzen haben. Das Unglück iſt oft die Quelle und Urſache des Glücks, wie die Geſchichte ſo vieler Individuen und ganzer Völker beweiſt. Wer Unglück erfahren hat, dem iſt der nachherige Genuß des Glücks deſto erfreulicher. Auch leiden die Menſchen Unglück meiſtens durch ihre eigene Schuld, wie aus der allgemeinen Achtung erhellt, worin die Klugheit, welche Unglück vermeiden lehrt, vorzüglich vor allen übrigen Tugenden ſteht. Die Erwerbung der Klugheit wird aber ſelbſt durch das Unglück befördert, was wiederum ein Nutzen von dieſem iſt. Dazu komt, daß Unfälle den Menſchen ſich ſelbſt kennen lehren, ſeine körperlichen und geiſtigen Kräfte wecken, und ihn zur Anſtrengung derſelben antreiben; daß ſie eben hierdurch ihn zum Ruhme führen, ihn zur Mäſſigung, Vorſicht, Standhaftigkeit, Genügſamkeit bilden u. w. In eben der Beziehung auf Cardans Charakter iſt auch ſeine Erklärung des Wohlgefallens am Schönen merkwürdig, die in dem Werke de ſubtilitate, einem der beſten, welche er hinterlaſſen hat,

vorkomt. Alles Vergnügen hat seinen Grund in einem vorhergegangenen Misvergnügen oder Schmerze. Die Ruhe vergnügt nach beschwerlicher Arbeit, das Essen und Trinken nach vorher empfundenem Hunger und Durste, der Geschmack des Süßen nach dem des Bittern, das Licht nach der Finsterniß, die Harmonie nach der Disharmonie. Cardan bewies dies noch daraus, daß alles Angenehme und Unangenehme auf der Empfindung beruhe; die Empfindung aber allemal eine Veränderung aus dem Entgegengesetzten in das Andre, aus der Lust in die Unlust sey, und die Lust folglich die Unlust voraussetze. Zu dem was uns Vergnügen macht, gehört die Erkentniß, so wie im Gegentheile die Nichterkentniß Misvergnügen zur Folge hat. Das Dunkle, Unverhältnißmässige, Unvollkomne, kann aber nicht erkannt werden, wegen seiner Unbestimtheit; daher erzeugt die Wahrnehmung desselben Misfallen; allein das Verhältnißmässige, Harmonische, Vollkomne, erweckt Vergnügen, weil es eine leichte und deutliche Erkentniß gewährt.

S. Tiedemann's Geist der specul. Philos. B. V. S. 567. Des Atheismus und der Religionslästerung kann Cardan nicht mit hinlänglichem Grunde beschuldigt werden. Ließe sich auch aus einzelnen Aeusserungen und Handlungen auf eine solche Denkart desselben

schließen, so war er überhaupt zu leichtsinnig und in seiner Denkart sich zu ungleich, als daß man annehmen könte, er habe jene bestimt und ernstlich gehegt. Aber seine Religiosität lief im Wesentlichen auf Schwärmerey und Aberglauben hinaus. Seine Kentniß und Anwendung der Astrologie und Magie setzte ihn bey dem großen Haufen in den Verdacht der Zauberey, da die Sagen verbreitet waren, daß einige seiner astrologischen Prophezeihungen eingetroffen seyen, und diese und jene glückliche medicinische Cur — denn Cardan besaß allerdings große Einsicht in die Medicin — als ein Werk der Magie betrachtet, und vielleicht von ihm selbst nach seiner Eitelkeit und Prahlerey dafür ausgegeben wurde. Das sonderbarste Unternehmen Cardan's war, daß daß er auch das Leben und die Thaten Christi astrologisch erklärte, und sie folglich als ein Werk des Naturdeterminismus darstellte; ungeachtet er nicht der erste Astrologe war, der hierauf verfiel. Dies ist das Hauptargument, das man zum historischen Beweise der Irreligiosität und Gotteslästerung des Cardan braucht. Daß er sich darauf einließ, die Nativität Christi zu stellen, zog ihm auch die Gefangenschaft zu. Indeßen war dies nichts weiter als eine astrologische Grille, die nach den angenommenen Principien der Astrologie völlig consequent war; die aber schwerlich auf den religiösen Glauben Cardan's, der selbst schon der Astrologie mistraute, Einfluß hatte. Uebrigens war schon lange vor Cardan der Astrologie

der Einwurf entgegengesetzt, unter andern vom Joh. Picus von Mirandula, daß, wenn sie gültig wäre, die ganze Offenbarung, die Weissagungen und Wunder der Propheten, Christi und der Apostel, eine Wirkung der Constellationen seyn müßten; durch welche Meynung das Fundament der christlichen Religion ganz untergraben würde.

§. 937.

Ein Zeitgenosse des Cardanus, und ihm sehr ähnlich an Unruhe des Geistes, Ungleichheit und Widersprüchen des Charakters, phantastischer Schwärmerey, nur ihm an speculativem Talente weit überlegen, und auch frey von jener Wunderlichkeit der Laune, die den Cardan begleitete und nicht selten an Verrücktheit grenzte, war Giordano Bruno. Er war gebürtig aus Nola im Neapolitanischen. Seine Eltern und sein Geburtsjahr sind unbekannt. Seine Schriften lassen mit Sicherheit schließen, daß er in frühern Jahren sich eifrig mit classischer Literatur, vorzüglich der römischen, mit Philosophie, Mathematik und Physik beschäfftigt haben müsse. Er trat in den Dominicanerorden, ward aber, da er sich durch seine Religionszweifel, und noch mehr durch seine bittern Angriffe auf die Unwissenheit und lasterhafte Lebensart der Mön-

che

che dem Haße und der Verfolgung dieser ausgesetzt sah, bewogen sein Vaterland zu verlassen, und begab sich 1582 nach Genf. Da hier damals Calvin und Beza mit großem Ansehn lehrten, und Bruno bey seinem Hange zur Paradoxie und der Heftigkeit, womit er seine Paradoxa vertheidigte, es bald mit diesen verdarb, so mußte er Genf nach einem Aufenthalte von zwey Jahren daselbst räumen. Er ging nach Paris und trat im J. 1585 feyerlich als Gegner der Aristotelischen Philosophie auf, indem er eine Zahl philosophischer Thesen anschlug, die ein gewißer Johann Hennequin aus Paris unter seinem Vorsitze vertheidigte. Aber er machte damit so wenig wie andere Antiaristoteliker in Paris Glück, und konte sich nur kurze Zeit daselbst halten. Nach dem Scioppius reiste er von Paris nach London, und gab dort sein Buch de bestia triumphante heraus; es ist aber wahrscheinlicher, daß er diese Reise später gemacht habe; denn in eben dem Jahre 1586, wo er Paris verließ, lehrte er in Wittenberg, nachdem er zu der Lutherischen Religion übergegangen war. Aber auch hier ließ ihn sein Haß gegen die Aristoteliker, sein Hang zur Paradoxie und Satire, nicht lange verweilen. Er verließ Wittenberg nach zwey Jahren, begab sich nach Helmstädt, und ward hier vom Herzoge Heinrich Julius ausserordentlich be-

günstigt. Nach deßen Tode lebte er einige Zeit in Frankfurt am Mayn, wo er die Ausgaben mehrer seiner Schriften besorgte; er mußte aber auch von dort, man weiß nicht warum, entweichen. Vermuthlich fällt seine Reise nach England in diese Periode seines Lebens; wenigstens stimmen damit die Ausgaben seines Werkes de bestia triumphante und die übrigen Data aus seiner Geschichte am besten zusammen. In England fand er bey dem Ritter Philipp Sidney freundliche Aufnahme und Unterhalt. Lange kann er indeßen dort nicht geblieben seyn; denn schon im J. 1592 befand er sich in Padua. Was ihn bewogen haben mag, nach Italien zurückzukehren, welches Land er so viel Ursache zu meiden hatte, ist unbekant. Er hielt sich jedoch ein paar Jahre ungefährdet zu Padua auf. Vermuthlich aber erregten seine Lehren, die er andern mittheilte, und seine ungezähmte Licenz im Urtheilen, zumal da auch seine Schriften, deren ketzerischer Inhalt zu Tage lag, in Italien verbreitet wurden, auf's neue die Aufmerksamkeit auf ihn. Er ward nicht nur als ein arger Kätzer, sondern auch als ein Apostat von der katholischen Religion, und als Meyneidiger wegen des gebrochenen Ordensgelübdes, von der Inquisition zu Venedig 1598 ergriffen und gefangen gesetzt. Von Venedig ward er nach Rom geliefert und hier von dem Inqui-

quisitionstribunal verhört. Es ward ihm eine Frist von vierzig Tagen gestatten, um sich innerhalb derselben zum Wiederrufe zu entschliessen. Er versprach aber bald, zu wiederrufen; bald vertheidigte er seine Behauptungen auf's neue; bald suchte er um eine neue Frist von vierzig Tagen an. Da es sich zeigte, daß er das Tribunal nur hinhalten und täuschen wollte, so ward ihm das Endurtheil gesprochen. Er ward degradirt, excommunicirt, und der weltlichen Obrigkeit zur Hinrichtung übergeben. Bruno empfieng das Todesurtheil mit Standhaftigkeit; man bewilligte ihm noch acht Tage Frist zum Wiederrufe; nach Verlauf derselben und überhaupt nach einer zweyjährigen Gefangenschaft ward er den 17 Febr. 1600 auf dem Scheiterhaufen verbrannt, um, wie Scioppius, der Augenzeuge der Hinrichtung war, mit empörendem Muthwillen sich ausdrückt, "in den andern von ihm erdichteten Welten zu erzählen, wie die Römer die Gotteslästerer zu behandeln pflegten."

Eine Hauptquelle zur Geschichte der Hinrichtung des Bruno und seiner Schikfale überhaupt ist ein Brief des Caspar Scioppius an Rittershusius, einen seiner lutherischen Freunde. Dieser ward zuerst in folgendem Buche bekannt gemacht: Machiavellizatio, qua unitorum animos disfociare nitentibus respondetur, in gratiam Dni archie-

piscopi *Petri Pazmann* ſuccincte excerpta; Saragoſſae 1621: 4. Er iſt hernach öfter abgedruckt, auch in Kindervater's Beytrage zur Lebensgeſchichte des Jordanus Bruno in Cäſars Denkwürdigkeiten aus der philoſophiſchen Welt B. VI. Was die Data aus dem Leben des Bruno betrifft, ſo enthält er mehrere Unrichtigkeiten, wie ſchon Brucker gezeigt hat. Scioppius erzählte auch bloß der Sage nach, die nicht ganz zuverläſſig ſeyn konte. Daß es überhaupt noch an einer vollſtändigen Biographie und Charakteriſtik des Bruno fehle, hat Hr. Heydenreich mit Recht erinnert zu Agatopiſto Cromaziano Geſch. der Revol. in der Philoſ. in den drey letzten Jahrh. Anm. Th. I. S. 248. S. Bayle Dict. hiſt. et crit. Art. *Brunus*. *La Croze* entretiens ſur divers ſujets d'hiſtoire p. 287. *Heumann* Act. philoſ. Vol. I. p. 514. Vol. II. p. 383. 810 ſq. *Bruckeri* hiſt. crit. philoſ. T. V. p. 12. ſq. Geſchichte der menſchlichen Narrheit. B. I. Haym (Notizia dei libri rari nella ling. Ital. p. 184.) behauptet, doch ohne ſeine Behauptung zu bewähren, daß Bruno nur im Bildniße verbrannt ſey. Das Zeugniß des Scioppius, der Augenzeuge war, und am Tage der Hinrichtung gewißermaßen als Apologet des Verfahrens gegen Bruno an ſeinen Freund ſchrieb, iſt hier nicht in Zweifel zu ziehen.

§. 938.

§. 938.

Es ist sehr zu bedauern, daß wir von der Geschichte der Bildung Bruno's und seinen jugendlichen Studien so wenig historisch wissen. Itzt läßt sich die Entstehung seiner Art zu philosophiren theils nur psychologisch erklären, da sich sein psychologischer Charakter sehr bestimt und deutlich in seinen Schriften ausdrückt, theils nach den Datis, welche in eben diesen vorkommen, oder auf welche sich aus diesen schließen läßt. Bruno besaß ungewöhnlichen Tiefsinn, eine höchst fruchtbare dichterische nur zu wenig von der Vernunft gezügelte Einbildungskraft, und ein ausserordentlich leidenschaftliches Temperament. Er muß früh eine Vorliebe für die Kunst des Lullus gewonnen haben; denn er empfahl sie nicht nur laut und lehrte sie, sondern suchte sie auch in mehrern Büchern zu bestätigen, zu erläutern, und in ihrer mannichfachen Anwendbarkeit darzustellen. Wahrscheinlich ward er dadurch so sehr für dieselbe eingenommen, daß er das, was ursprünglich bloß Wirkung seiner eigenen schöpferischen Phantasie und lebhaften Ideenassociation war, für eine Folge der Anwendung von Regeln des Lullus hielt; und freylich bekamen hernach diese Regeln, da er sich gewöhnte, seiner Reflexion eine gewiße künstliche Richtung zu geben, auf den Gang seines Denkens

und die logische Darstellung seiner Ideen entscheidenden Einfluß. Für uns haben gegenwärtig die Schriften des Bruno, welche sich auf die Lullische Kunst beziehen, nur als logische Seltenheiten, und als Beyträge zur persönlichen Charakteristik der Geistesphysionomie dieses Mannes, ein Interesse. Abgerechnet, daß sie sehr schwer zu erhalten sind, weil nur wenig Exemplare davon existiren, so sind sie auch äußerst unverständlich, und für den, der von der Kunst des Lullus nicht die hohe Idee hat, welche Bruno davon hegte, langweilig und wenig belohnend. Ausser jenen logischen Studien muß sich Bruno aber auch höchst eifrig mit der eigentlich wissenschaftlichen Philosophie beschäfftigt haben. Er war tief in den Geist der Systeme des griechischen philosophischen Alterthums eingedrungen, und dasjenige, was er sich selbst bildete und in seinen Werken entwickelt hat, war sowohl die Frucht einer geprüften Kentniß jener, als einer freyen originalen Vernunftforschung. Daß der Geist seines Zeitalters auch seine philosophische Denkart modificirte, daß sich in ihm mit der kühnsten und freyesten Reflexion der Vernunft der Glauben an Magie und Astrologie vereinigte, ist sehr leicht zu begreifen, zumal wenn auf die Gewalt Rücksicht nimt, welche die Phantasie so oft über seine Vernunft ausübte. Von den ältern philosophischen Systemen war er dem

Ari-

Aristotelischen am abgeneigtesten; er bestritt dieses als Lehrer und als Schriftsteller bey jeder Veranlassung, und zum Theile liegt hierin die Ursache, daß er sich fast auf allen Universitäten, wo er als Lehrer auftrat, und wo die Aristotelische Philosophie noch die beliebtere und herschende war, sehr bald verhaßt machte, da seine Angriffe auf die Aristoteliker natürlicherweise durch seinen heftigen und bittern Ton noch beleidigender wurden. Am lautern Sinne für Wahrheit, am Streben, seine Einsichten zu verbreiten, auch darum, weil er wirklich von ihrer Wahrheit überzeugt war, hat es dem Bruno gewiß nicht gefehlt. Er scheint daher auch mit reiner Absicht zum Protestantismus übergegangen zu seyn. Aber ein zu hohes Gefühl, das er von seinem Werthe hatte, misleitete ihn; Ruhmsucht hatte oft einen größern Antheil an den wichtigsten Schritten, die er auf der Bahn seines Lebens that, als eine vernünftige Ueberlegung seiner Zwecke; und von der Seite sind die Art, wie er zu Paris als Gegner des Aristoteles sich ankündigte, und seine Rückkehr nach Italien, durchaus nicht zu entschuldigen. Eben diese Ruhmsucht und Selbstgefälligkeit flößte ihm ein Benehmen gegen seine wirklchen und vermeynten Widersacher ein, das ihn zuletzt auf den Scheiterhaufen brachte.

Die Schriften des Bruno logiſchen Inhalts ſind in der Literatur dieſes Abſchnittes angezeigt. Eine der merkwürdigſten unter ihnen: De Imaginum, ſignorum et Idearum compoſitione, ad omnia inventionum, dispoſitionum et memoriae genera libb. III. iſt genauer vom Hrn. Fülleborn beſchrieben worden. Er hat auch einzelne Bemerkungen ausgehoben, die dazu dienen können, ſich eine Idee davon zu machen, was Bruno eigentlich wollte, da der größte Theil des Inhalts ein unergründliches Räthſel iſt. Ich geſtehe aber, daß mir die auch die vom Hrn F. ausgezeichneten Bemerkungen durchaus unverſtändlich ſind. — Die Theſen, welche Bruno gegen die Ariſtoteliker zu Paris vertheidigen wollte, wurden von ihm folgendermaaßen angekündigt: Articuli de natura et mundo, a Nolano in principibus Europae academiis propoſiti, quos *Ioannes Hennequinus*, nobilis Pariſienſis, ſub ejusdem felicibus auspiciis contra vulgaris et cujuscunque adverſariae philoſophiae profeſſores triduo Pentecoſtes in univerſitate Pariſiorum defendendos evulgavit brevibus adjectis rationibus. Dazu gehört: Excubitor, ſeu *I. Hennequini* apologetica declamatio habita in auditorio regio Pariſienſis academiae anno 1586 pro Nolani articulis. Bruno ließ hernach dieſe Artikel zu Wittenberg 1588 drucken unter dem Titel: Acrotismus, ſeu rationes articulorum phyſicorum adverſus Peripateticos Pariſiis propoſitorum — Ueber des Bruno Charakter S. Heydenreichs Anhang zu Tro-

ma-

maziano Geschichte der Revol. in der Philosophie S. 257 ff., wo auch eine interessante Parallele zwischen diesem und dem Charakter des Spinoza gezogen ist.

§. 939.

Von dem metaphysischen Systeme des Bruno können hier nur die Hauptideen angegeben werden. Die vornehmsten Quellen desselben sind die beyden Werke della causa principio et Vno, und de Innumeralibus, Immenso et Infigurabili, seu de Universo et Mundis libri VIII. In dem erstern ist es mehr aus dem bloß metaphysischen Gesichtspuncte und in größerer Kürze; in dem andern mehr in einer bestimten Anwendung auf die Erscheinungswelt, die Bruno von seinen metaphysischen Grundsätzen zu machen nie unterließ, und insbesondre in Verbindung mit seinen astronomischen Hypothesen, dargestellt. Beyde Werke sind in ihrer Art die deutlichsten von allen Schriften des Bruno, und sind daher auch um so interessanter, weil man aus ihnen allein sein philosophisches System kennen lernen kann, da die übrigen für uns meistens verschlossene Bücher sind. Die Hauptideen nun, welche in diesem Systeme herschen, und auf welche Bruno seine ganze Specula-

tion

tion immer bezieht, sind folgende: Die Welt ist mit dem letzten Grunde ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit dem Seyn nach identisch, und beyde sind durchaus nicht von einander verschieden. In dem Urprincipe sind Materie und Form für alles Mögliche und Wirkliche enthalten. Es ist zugleich die wirkende und bildende Ursache, die von Ewigkeit her unaufhörlich thätig war und seyn wird, durch die alles hervorgeht und ist, was Leben und Form hat. Sein Seyn und seine Wirksamkeit wird durch seine Natur nothwendig bestimt. Da alles Vorhandne durch dasselbe und in ihm da ist, und sich entwickelt und lebt und wirkt, so ist es in Allem und alles ist in ihm. Es wohnt in jedem scheinbaren Theile der Welt, wie es in dem unendlichen All wohnt, und wirkt in jedem Puncte des Universums, wie es im Ganzen wirkt. Das System des Bruno ist also Pantheismus, ungleich vollendeter, als ihn die ältere Philosophie aufgestellt hatte, wiewohl nicht so im Innern und systematisch ausgebildet und nach allen seinen Beziehungen durchgeführt, wie beym Spinoza. Die Gottheit oder die Welt nach ihrem Urgrunde ist ihm das absolute Seyn, erhaben über allen Begriff, die sich als lebendige Urkraft von Ewigkeit zu Ewigkeit in's Unendliche in unendlichen Erzeugungen offenbart. Die Gottheit ist aber auch,

als

als Urgrund der Welt gedacht, das absolut einfachste Wesen, bey welchem keine Verschiedenheit, keine Zusammensetzung denkbar ist. Seyn, Können, Wollen und Wirken sind bey ihr identisch; sie kann nicht anders handeln, als sie handelt; ihr Wille ist Nothwendigkeit, und diese Nothwendigkeit ist zugleich die absoluteste Freyheit. Wer dies leugnet, der muß beweisen, daß Gott seyn könne, was er nicht ist; daß er wollen könne, was er nicht will; daß er etwas Anderes wolle oder könne, als er will. Gott ist die unendliche Urkraft, die durch nichts in ihren Aeusserungen beschränkt wird; sie handelt also nach der Nothwendigkeit ihrer Natur, die aber selbst nichts anders, als die unbedingteste Freyheit ist. So wie die Gottheit unendlich ist, so ist es auch das Universum; denn die unendliche Urkraft konte vermöge ihres Wesens nichts Endliches hervorbringen.

Ich habe schon oben des Auszugs von Hrn. Jacobi aus dem Werke des Bruno della causa princ:pio et vno erwähnt. Da ich diesen nicht wörtlich wiederholen wollte, und ich zur Uebersicht des Systems in seinem Zusammenhange im Detail keinen bessern zu liefern vermochte, so habe ich mich hier vorerst nur auf einen Begriff des Pantheismus des Bruno überhaupt eingeschränkt. Hingegen will ich Einiges aus Hrn. Füllebornus

vorkomt. Alles Vergnügen hat seinen Grund in einem vorhergegangenen Misvergnügen oder Schmerze. Die Ruhe vergnügt nach beschwerlicher Arbeit, das Essen und Trinken nach vorher empfundenem Hunger und Durste, der Geschmack des Süßen nach dem des Bittern, das Licht nach der Finsterniß, die Harmonie nach der Disharmonie. Cardan bewies dies noch daraus, daß alles Angenehme und Unangenehme auf der Empfindung beruhe; die Empfindung aber allemal eine Veränderung aus dem Entgegengesetzten in das Andre, aus der Lust in die Unlust sey, und die Lust folglich die Unlust voraussetze. Zu dem was uns Vergnügen macht, gehört die Erkentniß, so wie im Gegentheile die Nichterkentniß Misvergnügen zur Folge hat. Das Dunkle, Unverhältnißmässige, Unvollkomne, kann aber nicht erkannt werden, wegen seiner Unbestimtheit; daher erzeugt die Wahrnehmung desselben Misfallen; allein das Verhältnißmässige, Harmonische, Vollkomne, erweckt Vergnügen, weil es eine leichte und deutliche Erkentniß gewährt.

S. Tiedemann's Geist der specul. Philos. B. V. S. 567. Des Atheismus und der Religionslästerung kann Cardan nicht mit hinlänglichem Grunde beschuldigt werden. Ließe sich auch aus einzelnen Aeusserungen und Handlungen auf eine solche Denkart desselben

schließen, so war er überhaupt zu leichtsinnig und in seiner Denkart sich zu ungleich, als daß man annehmen könte, er habe jene bestimt und ernstlich gehegt. Aber seine Religiosität lief im Wesentlichen auf Schwärmerey und Aberglauben hinaus. Seine Kentniß und Anwendung der Astrologie und Magie setzte ihn bey dem großen Haufen in den Verdacht der Zauberey, da die Sagen verbreitet waren, daß einige seiner astrologischen Prophezeihungen eingetroffen seyen, und diese und jene glückliche medicinische Cur — denn Cardan besaß allerdings große Einsicht in die Medicin — als ein Werk der Magie betrachtet, und vielleicht von ihm selbst nach seiner Eitelkeit und Prahlerey dafür ausgegeben wurde. Das sonderbarste Unternehmen Cardan's war, daß daß er auch das Leben und die Thaten Christi astrologisch erklärte, und sie folglich als ein Werk des Naturdeterminismus darstellte; ungeachtet er nicht der erste Astrologe war, der hierauf verfiel. Dies ist das Hauptargument, das man zum historischen Beweise der Irreligiosität und Gotteslästerung des Cardan braucht. Daß er sich darauf einließ, die Nativität Christi zu stellen, zog ihm auch die Gefangenschaft zu. Indeßen war dies nichts weiter als eine astrologische Grille, die nach den angenommenen Principien der Astrologie völlig consequent war; die aber schwerlich auf den religiösen Glauben Cardan's, der selbst schon der Astrologie mistraute, Einfluß hatte. Uebrigens war schon lange vor Cardan der Astrologie

der Einwurf entgegengesetzt, unter andern vom Joh. Picus von Mirandula, daß, wenn sie gültig wäre, die ganze Offenbarung, die Weissagungen und Wunder der Propheten, Christi und der Apostel, eine Wirkung der Constellationen seyn müßten; durch welche Meynung das Fundament der christlichen Religion ganz untergraben würde.

§. 937.

Ein Zeitgenosse des Cardanus, und ihm sehr ähnlich an Unruhe des Geistes, Ungleichheit und Widersprüchen des Charakters, phantastischer Schwärmerey, nur ihm an speculativem Talente weit überlegen, und auch frey von jener Wunderlichkeit der Laune, die den Cardan begleitete und nicht selten an Verrücktheit grenzte, war Giordano Bruno. Er war gebürtig aus Nola im Neapolitanischen. Seine Eltern und sein Geburtsjahr sind unbekannt. Seine Schriften lassen mit Sicherheit schließen, daß er in frühern Jahren sich eifrig mit classischer Literatur, vorzüglich der römischen, mit Philosophie, Mathematik und Physik beschäfftigt haben müsse. Er trat in den Dominicanerorden, ward aber, da er sich durch seine Religionszweifel, und noch mehr durch seine bittern Angriffe auf die Unwissenheit und lasterhafte Lebensart der Mönche

che dem Haße und der Verfolgung dieser ausgesetzt sah, bewogen sein Vaterland zu verlassen, und begab sich 1582 nach Genf. Da hier damals Calvin und Beza mit großem Ansehn lehrten, und Bruno bey seinem Hange zur Paradoxie und der Heftigkeit, womit er seine Paradoxa vertheidigte, es bald mit diesen verdarb, so mußte er Genf nach einem Aufenthalte von zwey Jahren daselbst räumen. Er ging nach Paris und trat im J. 1585 feyerlich als Gegner der Aristotelischen Philosophie auf, indem er eine Zahl philosophischer Thesen anschlug, die ein gewißer Johann Hennequin aus Paris unter seinem Vorsitze vertheidigte. Aber er machte damit so wenig wie andere Antiaristoteliker in Paris Glück, und konte sich nur kurze Zeit daselbst halten. Nach dem Scioppius reiste er von Paris nach London, und gab dort sein Buch de bestia triumphante heraus; es ist aber wahrscheinlicher, daß er diese Reise später gemacht habe; denn in eben dem Jahre 1586, wo er Paris verließ, lehrte er in Wittenberg, nachdem er zu der Lutherischen Religion übergegangen war. Aber auch hier ließ ihn sein Haß gegen die Aristoteliker, sein Hang zur Paradoxie und Satire, nicht lange verweilen. Er verließ Wittenberg nach zwey Jahren, begab sich nach Helmstädt, und ward hier vom Herzoge Heinrich Julius ausserordentlich be-

günstigt. Nach deßen Tode lebte er einige Zeit in Frankfurt am Mayn, wo er die Ausgaben mehrer seiner Schriften besorgte; er mußte aber auch von dort, man weiß nicht warum, entweichen. Vermuthlich fällt seine Reise nach England in diese Periode seines Lebens; wenigstens stimmen damit die Ausgaben seines Werkes de bestia triumphante und die übrigen Data aus seiner Geschichte am besten zusammen. In England fand er bey dem Ritter Philipp Sidney freundliche Aufnahme und Unterhalt. Lange kann er indeßen dort nicht geblieben seyn; denn schon im J. 1592 befand er sich in Padua. Was ihn bewogen haben mag, nach Italien zurückzukehren, welches Land er so viel Ursache zu meiden hatte, ist unbekant. Er hielt sich jedoch ein paar Jahre ungefährdet zu Padua auf. Vermuthlich aber erregten seine Lehren, die er andern mittheilte, und seine ungezähmte Licenz im Urtheilen, zumal da auch seine Schriften, deren ketzerischer Inhalt zu Tage lag, in Italien verbreitet wurden, auf's neue die Aufmerksamkeit auf ihn. Er ward nicht nur als ein arger Kätzer, sondern auch als ein Apostat von der katholischen Religion, und als Meyneidiger wegen des gebrochenen Ordensgelübdes, von der Inquisition zu Venedig 1598 ergriffen und gefangen gesetzt. Von Venedig ward er nach Rom geliefert und hier von dem Inqui-

quisitionstribunal verhört. Es ward ihm eine Frist von vierzig Tagen gestatten, um sich innerhalb derselben zum Wiederrufe zu entschliessen. Er versprach aber bald, zu wiederrufen; bald vertheidigte er seine Behauptungen auf's neue; bald suchte er um eine neue Frist von vierzig Tagen an. Da es sich zeigte, daß er das Tribunal nur hinhalten und täuschen wollte, so ward ihm das Endurtheil gesprochen. Er ward degradirt, excommunicirt, und der weltlichen Obrigkeit zur Hinrichtung übergeben. Bruno empfieng das Todesurtheil mit Standhaftigkeit; man bewilligte ihm noch acht Tage Frist zum Wiederrufe; nach Verlauf derselben und überhaupt nach einer zweyjährigen Gefangenschaft ward er den 17 Febr. 1600 auf dem Scheiterhaufen verbrannt, um, wie Scioppius, der Augenzeuge der Hinrichtung war, mit empörendem Muthwillen sich ausdrückt, "in den andern von ihm erdichteten Welten zu erzählen, wie die Römer die Gotteslästerer zu behandeln pflegten."

Eine Hauptquelle zur Geschichte der Hinrichtung des Bruno und seiner Schikfale überhaupt ist ein Brief des Caspar Scioppius an Rittershusius, einen seiner lutherischen Freunde. Dieser ward zuerst in folgendem Buche bekannt gemacht: Machiavellizatio, qua unitorum animos disfociare nitentibus respondetur, in gratiam Dni archie-

piscopi *Petri Pazmann* ſuccincte excerpta; Saragoſſae 1621; 4. Er iſt hernach öfter abgedruckt, auch in Kindervater's Beytrage zur Lebensgeſchichte des Jordanus Bruno in Cäſars Denkwürdigkeiten aus der philoſophiſchen Welt B. VI. Was die Data aus dem Leben des Bruno betrifft, ſo enthält er mehrere Unrichtigkeiten, wie ſchon Brucker gezeigt hat. Scioppius erzählte auch bloß der Sage nach, die nicht ganz zuverläſſig ſeyn konte. Daß es überhaupt noch an einer vollſtändigen Biographie und Charakteriſtik des Bruno fehle, hat Hr. Heydenreich mit Recht erinnert zu Agatopiſto Cromaziano Geſch. der Revol. in der Philoſ. in den drey letzten Jahrh. Anm. Th. I. S. 248. S. Bayle Dict. hiſt. et crit. Art. *Brunus*. *La Croze* entretiens ſur divers ſujets d'hiſtoire p. 287. *Heumann* Act. philoſ. Vol. I. p. 514. Vol. II. p. 383. 810 ſq. *Bruckeri* hiſt. crit. philoſ. T. V. p. 12. ſq. Geſchichte der menſchlichen Narrheit. B. I. Haym (Notizia dei libri rari nella ling. Ital. p. 184.) behauptet, doch ohne ſeine Behauptung zu bewähren, daß Bruno nur im Bildniße verbrannt ſey. Das Zeugniß des Scioppius, der Augenzeuge war, und am Tage der Hinrichtung gewißermaßen als Apologet des Verfahrens gegen Bruno an ſeinen Freund ſchrieb, iſt hier nicht in Zweifel zu ziehen.

§. 938.

§. 938.

Es ist sehr zu bedauern, daß wir von der Geschichte der Bildung Bruno's und seinen jugendlichen Studien so wenig historisch wissen. Itzt läßt sich die Entstehung seiner Art zu philosophiren theils nur psychologisch erklären, da sich sein psychologischer Charakter sehr bestimt und deutlich in seinen Schriften ausdrückt, theils nach den Datis, welche in eben diesen vorkommen, oder auf welche sich aus diesen schließen läßt. Bruno besaß ungewöhnlichen Tiefsinn, eine höchst fruchtbare dichterische nur zu wenig von der Vernunft gezügelte Einbildungskraft, und ein ausserordentlich leidenschaftliches Temperament. Er muß früh eine Vorliebe für die Kunst des Lullus gewonnen haben; denn er empfahl sie nicht nur laut und lehrte sie, sondern suchte sie auch in mehrern Büchern zu bestätigen, zu erläutern, und in ihrer mannichfachen Anwendbarkeit darzustellen. Wahrscheinlich ward er dadurch so sehr für dieselbe eingenommen, daß er das, was ursprünglich bloß Wirkung seiner eigenen schöpferischen Phantasie und lebhaften Ideenassociation war, für eine Folge der Anwendung von Regeln des Lullus hielt; und freylich bekamen hernach diese Regeln, da er sich gewöhnte, seiner Reflexion eine gewiße künstliche Richtung zu geben, auf den Gang seines Denkens

und die logische Darstellung seiner Ideen entscheidenden Einfluß. Für uns haben gegenwärtig die Schriften des Bruno, welche sich auf die Lullische Kunst beziehen, nur als logische Seltenheiten, und als Beyträge zur persönlichen Charakteristik der Geistesphysionomie dieses Mannes, ein Interesse. Abgerechnet, daß sie sehr schwer zu erhalten sind, weil nur wenig Exemplare davon existiren, so sind sie auch äußerst unverständlich, und für den, der von der Kunst des Lullus nicht die hohe Idee hat, welche Bruno davon hegte, langweilig und wenig belohnend. Ausser jenen logischen Studien muß sich Bruno aber auch höchst eifrig mit der eigentlich wissenschaftlichen Philosophie beschäfftigt haben. Er war tief in den Geist der Systeme des griechischen philosophischen Alterthums eingedrungen, und dasjenige, was er sich selbst bildete und in seinen Werken entwickelt hat, war sowohl die Frucht einer geprüften Kentniß jener, als einer freyen originalen Vernunftforschung. Daß der Geist seines Zeitalters auch seine philosophische Denkart modificirte, daß sich in ihm mit der kühnsten und freyesten Reflexion der Vernunft der Glauben an Magie und Astrologie vereinigte, ist sehr leicht zu begreifen, zumal wenn auf die Gewalt Rücksicht nimt, welche die Phantasie so oft über seine Vernunft ausübte. Von den ältern philosophischen Systemen war er dem

Ari-

Aristotelischen am abgeneigtesten; er bestritt dieses als Lehrer und als Schriftsteller bey jeder Veranlassung, und zum Theile liegt hierin die Ursache, daß er sich fast auf allen Universitäten, wo er als Lehrer auftrat, und wo die Aristotelische Philosophie noch die beliebtere und herschende war, sehr bald verhaßt machte, da seine Angriffe auf die Aristoteliker natürlicherweise durch seinen heftigen und bittern Ton noch beleidigender wurden. Am lautern Sinne für Wahrheit, am Streben, seine Einsichten zu verbreiten, auch darum, weil er wirklich von ihrer Wahrheit überzeugt war, hat es dem Bruno gewiß nicht gefehlt. Er scheint daher auch mit reiner Absicht zum Protestantismus übergegangen zu seyn. Aber ein zu hohes Gefühl, das er von seinem Werthe hatte, misleitete ihn; Ruhmsucht hatte oft einen größern Antheil an den wichtigsten Schritten, die er auf der Bahn seines Lebens that, als eine vernünftige Ueberlegung seiner Zwecke; und von der Seite sind die Art, wie er zu Paris als Gegner des Aristoteles sich ankündigte, und seine Rückkehr nach Italien, durchaus nicht zu entschuldigen. Eben diese Ruhmsucht und Selbstgefälligkeit flößte ihm ein Benehmen gegen seine wirklchen und vermeynten Widersacher ein, das ihn zuletzt auf den Scheiterhaufen brachte.

Die Schriften des Bruno logischen Inhalts sind in der Literatur dieses Abschnittes angezeigt. Eine der merkwürdigsten unter ihnen: De Imaginum, signorum et Idearum compositione, ad omnia inventionum, dispositionum et memoriae genera libb. III. ist genauer vom Hrn. Fülleborn beschrieben worden. Er hat auch einzelne Bemerkungen ausgehoben, die dazu dienen können, sich eine Idee davon zu machen, was Bruno eigentlich wollte, da der größte Theil des Inhalts ein unergründliches Räthsel ist. Ich gestehe aber, daß mir die auch die vom Hrn F. ausgezeichneten Bemerkungen durchaus unverständlich sind. — Die Thesen, welche Bruno gegen die Aristoteliker zu Paris vertheidigen wollte, wurden von ihm folgendermaaßen angekündigt: Articuli de natura et mundo, a Nolano in principibus Europae academiis propositi, quos *Ioannes Hennequinus*, nobilis Parisiensis, sub ejusdem felicibus auspiciis contra vulgaris et cujuscunque adversariae philosophiae professores triduo Pentecostes in universitate Parisiorum defendendos evulgavit brevibus adjectis rationibus. Dazu gehört: Excubitor, seu *I. Hennequini* apologetica declamatio habita in auditorio regio Parisiensis academiae anno 1586 pro Nolani articulis. Bruno ließ hernach diese Artikel zu Wittenberg 1588 drucken unter dem Titel: Acrotismus, seu rationes articulorum physicorum adversus Peripateticos Parisiis propositorum — Ueber des Bruno Charakter S. Heydenreichs Anhang zu Cro-

ma-

maziano Geschichte der Revol. in der Philosophie S. 257 ff., wo auch eine interessante Parallele zwischen diesem und dem Charakter des Spinoza gezogen ist.

§. 939.

Von dem metaphysischen Systeme des Bruno können hier nur die Hauptideen angegeben werden. Die vornehmsten Quellen desselben sind die beyden Werke della causa principio et Vno, und de Innumeralibus, Immenso et Infigurabili, seu de Universo et Mundis libri VIII. In dem erstern ist es mehr aus dem bloß metaphysischen Gesichtspuncte und in größerer Kürze; in dem andern mehr in einer bestimten Anwendung auf die Erscheinungswelt, die Bruno von seinen metaphysischen Grundsätzen zu machen nie unterließ, und insbesondre in Verbindung mit seinen astronomischen Hypothesen, dargestellt. Beyde Werke sind in ihrer Art die deutlichsten von allen Schriften des Bruno, und sind daher auch um so interessanter, weil man aus ihnen allein sein philosophisches System kennen lernen kann, da die übrigen für uns meistens verschlossene Bücher sind. Die Hauptideen nun, welche in diesem Systeme herschen, und auf welche Bruno seine ganze Specula-

tion immer bezieht, sind folgende: Die Welt ist mit dem letzten Grunde ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit dem Seyn nach identisch, und beyde sind durchaus nicht von einander verschieden. In dem Urprincipe sind Materie und Form für alles Mögliche und Wirkliche enthalten. Es ist zugleich die wirkende und bildende Ursache, die von Ewigkeit her unaufhörlich thätig war und seyn wird, durch die alles hervorgeht und ist, was Leben und Form hat. Sein Seyn und seine Wirksamkeit wird durch seine Natur nothwendig bestimt. Da alles Vorhandne durch dasselbe und in ihm da ist, und sich entwickelt und lebt und wirkt, so ist es in Allem und alles ist in ihm. Es wohnt in jedem scheinbaren Theile der Welt, wie es in dem unendlichen All wohnt, und wirkt in jedem Puncte des Universums, wie es im Ganzen wirkt. Das System des Bruno ist also Pantheismus, ungleich vollendeter, als ihn die ältere Philosophie aufgestellt hatte, wiewohl nicht so im Innern und systematisch ausgebildet und nach allen seinen Beziehungen durchgeführt, wie beym Spinoza. Die Gottheit oder die Welt nach ihrem Urgrunde ist ihm das absolute Seyn, erhaben über allen Begriff, die sich als lebendige Urkraft von Ewigkeit zu Ewigkeit in's Unendliche in unendlichen Erzeugungen offenbart. Die Gottheit ist aber auch,

als

als Urgrund der Welt gedacht, das absolut einfachste Wesen, bey welchem keine Verschiedenheit, keine Zusammensetzung denkbar ist. Seyn, Können, Wollen und Wirken sind bey ihr identisch; sie kann nicht anders handeln, als sie handelt; ihr Wille ist Nothwendigkeit, und diese Nothwendigkeit ist zugleich die absoluteste Freyheit. Wer dies leugnet, der muß beweisen, daß Gott seyn könne, was er nicht ist; daß er wollen könne, was er nicht will; daß er etwas Anderes wolle oder könne, als er will. Gott ist die unendliche Urkraft, die durch nichts in ihren Aeusserungen beschränkt wird; sie handelt also nach der Nothwendigkeit ihrer Natur, die aber selbst nichts anders, als die unbedingteste Freyheit ist. So wie die Gottheit unendlich ist, so ist es auch das Universum; denn die unendliche Urkraft konte vermöge ihres Wesens nichts Endliches hervorbringen.

Ich habe schon oben des Auszugs von Hrn. Jacobi aus dem Werke des Bruno della causa princ:pio et vno erwähnt. Da ich diesen nicht wörtlich wiederholen wollte, und ich zur Uebersicht des Systems in seinem Zusammenhange im Detail keinen bessern zu liefern vermochte, so habe ich mich hier vorerst nur auf einen Begriff des Pantheismus des Bruno überhaupt eingeschränkt. Hingegen will ich Einiges aus Hrn. Fülle-

borns

borns Auszuge des Werks de Vniverso et mundis in den folgenden § noch beybringen, was zur Begründung und Aufhellung von Bruno's Systeme mit gehört, da dieser Auszug mehr rhapsodisch ist.

§. 940.

In dem Werke de vniverso et mundis geht Bruno theils zur Bestätigung, theils zur Erläuterung seiner Philosophie, von der Bestimmung des Menschen aus. Alles in der Welt strebt nach dem Ziele seiner Natur, und so auch der Mensch. Da der Mensch aber aus Geist und Körper besteht, so hat er ein zwiefaches Ziel, geistige und körperliche Vollkommenheit. Er ist ein Mittelwesen, das auf der Grenze von Zeit und Ewigkeit, der Verstandes und der Sinnenwelt steht, und den Naturen beyder angehört. Sein wahres und vornehmstes Ziel ist inzwischen das Geistige. Der Geist ist frey und unabhängig von der Materie, er lebt durch sich selbst, er ist das Edelste von Allem, seine Kraft und Thätigkeit sind unendlich, er ist das Vermögen der ewigen Wahrheit, er ist einfach, überall ganz und derselbe und das unmittelbar Göttliche im Menschen. Der Körper dagegen ist von der Natur abhängig, nichts durch sich

selbst,

selbst, endlich, beschränkt, nur Mittel und Werkzeug. Das Ziel des Geistes ist das höchste Wahre für den Verstand und das höchste Gute für den Willen; was aus dem nie zu befriedigenden Streben des Verstandes und Begehrungsvermögens erhellt, so lange das Vollkomne nicht erreicht ist. Sinn, Einbildungskraft, die forschende Vernunft, das Wünschen, Hoffen und Sehnen des Menschen, sind auf die Unendlichkeit gerichtet. Diese Unendlichkeit liegt auch als Gegenstand seines Strebens vor ihm. Er soll sich also von der kleinen engen Sphäre des alltäglichen Lebens, die ihn umgiebt, zur Betrachtung des Weltalls erheben. Hier wird er die unendliche Macht der schaffenden und werdenden Natur, die Ordnungen unermeßlicher Welten und Wesen kennen lernen, und einsehen, wie sich diese zahllose Mannichfaltigkeit der Dinge in das Eine und Höchste vereinigt. Man sieht auch in dieser Erklärung des Bruno über die subjective Beziehung, worin seine Philosophie zu der Menschheit stehe, die natürliche psychologische Veranlassung seines Systems. Es war die Vernunftidee der Einheit, die in ihm, wie in allen wahrhaft philosophischen Köpfen, vorzüglich regsam war, seine Speculation so unaufhaltsam und entscheidend zum Pantheismus hinleitete, und zu diesem, auch bey den verschiedensten Richtungen, welche sie nahm, immer

wieder zurückführte. Daß die Welt unermeßlich sey, bewies Bruno aus der Natur der sinnlichen Wahrnehmung, aus der Analogie der Erfahrung, und auch aus Begriffen a priori. Die Sinne lassen niemals eine Erscheinung als die letzte zu; jede setzt andere voraus oder läßt auf andere schließen, und die Erfahrung bestätigt den Schluß in allen Fällen. Wenn auch die Sinne nur eine beschränkte Zahl von Sonnen und Erden wahrnehmen können, so kann es doch dieser noch mehr in's Unendliche geben, und giebt ihrer. Niemand hält es für unmöglich, daß neben einem Schiffe noch mehrere segeln könten, oder behauptet, daß weil um diesen Baum Vögel flattern, in dem entfernten Walde keine fliegen. Die Welt ist also unendlich und unbegrenzt. Mag sich ein Ding an einem Orte befinden, wo es will; es befindet sich immer im Mittelpuncte des Universum's. Dieser Mittelpunct des Universum's ist überall. Weder die Erde, noch irgend ein anderer Stern, nimt ihn ein; eine Behauptung, die Bruno auch noch gegen andere Gründe, wie sie in dem vor Copernicus geltenden astronomischen Systeme, wo der Stand der Erde im Mittelpuncte des Universum's angenommen wurde, durch Widerlegung derselben erhärtete. Der Raum kann die Welt nicht begrenzen; denn er ist nicht von der Welt verschieden. Er ist

eine

eine continuirliche physische Größe, hat eine dreyfache Abmessung, ist undurchdringlich, nimt keine Form an, wirkt nicht und leidet nicht, läßt sich nicht einschränken, ist ausser allen Körpern, und enthält sie alle auf eine unbegreifliche Weise. Dieser Raum ist überall Einer und derselbe; er bleibt sich gleich, er mag von Körpern eingeschloßen oder ausgeschlossen werden. Es ist überall dieselbe Materie, dieselbe Kraft, dieselbe Wirkung, dieselbe Natur und Gottheit. Bruno widerlegte hierbey zugleich die Aristotelische Behauptung von der Begrenztheit des Weltalls, und die Gründe, aus welchen dieselbe gefolgert ward. Ausserdem brauchte er für seine eigene Thesis noch folgende metaphysische Argumente. Erstlich: Wäre die Welt nicht unendlich, so müßte ausserhalb derselben ein Nichts, ein Unding, ein Mangel seyn, und die unendliche Ursache hätte alsdenn etwas Endliches hervorgebracht, was sich widerspricht. Zweytens: Das Daseyn des Weltalls ist ein Gut; das Nichtdaseyn desselben wurde also ein Uebel seyn. Was Gut ist, muß sich in's Unendliche hin ausbreiten; denn es läßt sich gar kein Hinderniß dieser Ausbreitung denken, weder in dem Wirkenden, noch in dem Hervorgebrachten, noch im Raume selbst, noch in irgend sonst Etwas. Drittens: Die Unendlichkeit der Welt ist eine nothwendige Folge ihrer Voll-

kommenheit. Aristoteles schloß umgekehrt aus der Vollkommenheit der Welt ihre Begrenztheit. Die Welt ist nach ihm dadurch vollkommen, daß sie in sich selbst und durch nichts anderes begrenzt ist. Bruno deutete die Erklärung zum Vortheile seiner Lehre. Nur das Unendliche ist in sich selbst begrenzt; denn es selbst wird durch keine Kraft, Wirkung, und Vorstellung begrenzt; es begrenzt vielmehr selbst dieses Alles. Die Vollkommenheit des Universum's besteht auch nicht in seiner Begrenzung; sondern darin, daß Alles, und folglich auch alle möglichen Vollkommenheiten, in ihm enthalten sind. Dies kann aber nur vom Unendlichen gelten. Wäre das Unendliche überhaupt unmöglich, so würde es auch keine unendliche Macht, und folglich keine absolute Vollkommenheit, geben können; es muß aber eine solche geben, und da die unendliche Ursache nichts Endliches hervorbringen kann, so muß auch das Weltall unendlich seyn. Aristoteles folgerte die Begrenztheit der Welt auch aus der Unmöglichkeit einer sinnlichen Wahrnehmung des Unendlichen. Aber dieses beweist nur, daß das Unendliche nicht in einer Vorstellung befaßt werden kann, allein nicht, daß es nicht objective existire. Auf diese objective Existenz führt die Natur der Sinne, der Phantasie, und des Verstandes doch offenbar dadurch, daß alle diese Vermögen des Geistes

nach dem Unendlichen streben, wenn sie es gleich wegen der Natur des Unendlichen selbst nicht zu erreichen im Stande sind. Die Sinne nehmen nirgends Schranken wahr, sondern finden sich überall im Mittelpuncte des Universum's. Eine einzige Fackel, sagt Bruno, kann unendliche Dinge anzünden. Die Phantasie kennt noch weniger Grenzen, und der Verstand häuft Zahlen auf Zahlen, Grössen auf Grössen, Gattungen auf Gattungen in's Unendliche hin.

§. 941.

Noch einige kosmophysische und astronomische Meynungen des Bruno verdienen hier einen Platz. Er erklärte sich überhaupt für das Copernicanische System, das damals erst allgemeiner bekant zu werden anfieng, und viel Aufsehn erregte; daher auch Bruno dem Geiste des Copernicus eben so sehr, wie dem Muthe desselben, seine Hochachtung und Bewunderung bezeugt. Indeßen wich er in einzelnen Stücken von ihm ab, so wie er auch die Astronomie und Kosmophysik in innigerer Verbindung mit seiner Metaphysik dachte. Der Himmel ist dem Bruno ein unendlicher ätherischer Raum. Die Grundkörper der

Welt lassen sich in zwey Hauptgattungen unterscheiden, Sonnen und Erden. Die Fixsterne sind Sonnen; unsre Sonne von einem Fixsterne gesehen erscheint ebenfalls als ein Fixstern; die Planeten sind Erden; jeder Fixstern hat seine Planeten, wenn sie uns gleich nicht sichtbar sind. Alle diese Weltkörper bewegen sich in demselben Himmelsraume, der sie umgiebt; sie halten sich durch ihre eigene Schwere; die Existenz des einen ist für die Existenz des andern nothwendig, weil der Zusammenstoß der Entgegengesetzten zur Erzeugung, zum Bestehn, und zur Bewegung der Dinge nothwendig gehört. Alle Weltkörper sind aus denselben Elementen zusammengesetzt, die sich wiederum auf zwey Gattungen, Wasser und Feuer, zurückführen lassen. Denn alles, was leuchtet, leuchtet entweder durch sich selbst, wie das Feuer, oder durch ein Medium des Feuers, wie die Flüßigkeit, oder durch beydes zusammen. Eine Verschiedenheit der obern und untern Weltkörper, wie sie die Aristoteliker annahmen, leugnete Bruno, und bemühte sich die Gründe zu widerlegen, welche dafür beygebracht zu werden pflegten. Seiner Meynung zufolge ist die Materie aller Weltkörper sich völlig gleich; alle Weltkörper leuchten, und wo Licht ist, da ist Feuer, und wo Feuer ist, da ist auch Wasser. Das Feuer ist Wasser, das durch die Einwirkung des Lichts gebildet

wird.

wird. Daß die Weltkörper bloß als leuchtende Puncte erscheinen, erklärt Bruno aus der Entfernung von dem Standpuncte, von welchem aus sie wahrgenommen werden. Die Flecken im Monde sind Länder; die hellen Stellen sind Meere; vom Monde ausgesehen würde unsere Erde eben so erscheinen, wie uns itzt der Mond; betrachtet man den Mond in größerer Entfernung, würde er ein leuchtender Punct seyn, wie unsere Erde es seyn würde, wenn man sie von einem entferntern Planeten betrachtete. Unsere Sonne würde von einem kleinen Fixsterne gesehen nicht größer als dieser Fixstern erscheinen, und von einem noch entferntern Standpuncte aus würde sie ganz und gar dem Blicke entschwinden. So sind also die zahllosen Sterne am Himmel nicht bloße Lichter, es sind Welten, oft unermeßlich größer, als die Erde ist. Bruno bestätigt dieses noch durch die Analogie der Arten, wie Körper größer oder kleiner auf unserer Erde erscheinen, je nachdem sie aus einer größern oder geringern Entfernung wahrgenommen werden. Jeder Körper zieht sich immer mehr in seinen Mittelpunct zusammen, je weiter man bey der Wahrnehmung von ihm absteht; und bey einem leuchtenden Körper verschwinden die dunkeln Flecken in demselben Verhältniße immer mehr. Auch die Sonne hielt Bruno nicht für einen bloß leuchtenden Körper. Gäbe es keine schat-

Welt lassen sich in zwey Hauptgattungen unterscheiden, Sonnen und Erden. Die Fixsterne sind Sonnen; unsre Sonne von einem Fixsterne gesehen erscheint ebenfalls als ein Fixstern; die Planeten sind Erden; jeder Fixstern hat seine Planeten, wenn sie uns gleich nicht sichtbar sind. Alle diese Weltkörper bewegen sich in demselben Himmelsraume, der sie umgiebt; sie halten sich durch ihre eigene Schwere; die Existenz des einen ist für die Existenz des andern nothwendig, weil der Zusammenstoß der Entgegengesetzten zur Erzeugung, zum Bestehn, und zur Bewegung der Dinge nothwendig gehört. Alle Weltkörper sind aus denselben Elementen zusammengesetzt, die sich wiederum auf zwey Gattungen, Wasser und Feuer, zurückführen lassen. Denn alles, was leuchtet, leuchtet entweder durch sich selbst, wie das Feuer, oder durch ein Medium des Feuers, wie die Flüßigkeit, oder durch beydes zusammen. Eine Verschiedenheit der obern und untern Weltkörper, wie sie die Aristoteliker annahmen, leugnete Bruno, und bemühte sich die Gründe zu widerlegen, welche dafür beygebracht zu werden pflegten. Seiner Meynung zufolge ist die Materie aller Weltkörper sich völlig gleich; alle Weltkörper leuchten, und wo Licht ist, da ist Feuer, und wo Feuer ist, da ist auch Wasser. Das Feuer ist Wasser, das durch die Einwirkung des Lichts gebildet

wird.

wird. Daß die Weltkörper bloß als leuchtende Puncte erscheinen, erklärt Bruno aus der Entfernung von dem Standpuncte, von welchem aus sie wahrgenommen werden. Die Flecken im Monde sind Länder; die hellen Stellen sind Meere; vom Monde ausgesehen würde unsere Erde eben so erscheinen, wie uns itzt der Mond; betrachtet man den Mond in größerer Entfernung, würde er ein leuchtender Punct seyn, wie unsere Erde es seyn würde, wenn man sie von einem entferntern Planeten betrachtete. Unsere Sonne würde von einem kleinen Fixsterne gesehen nicht größer als dieser Fixstern erscheinen, und von einem noch entferntern Standpuncte aus würde sie ganz und gar dem Blicke entschwinden. So sind also die zahllosen Sterne am Himmel nicht bloße Lichter, es sind Welten, oft unermeßlich größer, als die Erde ist. Bruno bestätigt dieses noch durch die Analogie der Arten, wie Körper größer oder kleiner auf unserer Erde erscheinen, je nachdem sie aus einer größern oder geringern Entfernung wahrgenommen werden. Jeder Körper zieht sich immer mehr in seinen Mittelpunct zusammen, je weiter man bey der Wahrnehmung von ihm absteht; und bey einem leuchtenden Körper verschwinden die dunkeln Flecken in demselben Verhältniße immer mehr. Auch die Sonne hielt Bruno nicht für einen bloß leuchtenden Körper. Gäbe es keine schat-

tigte Theile derselben, von welchen das Licht reflectirt würde, so würde sie nicht einmal so helle leuchten, wie sie thut. Sie besteht meistens aus Wassertheilen, und eben darum ist ihr Licht so feurig; das feurige Licht ist nach B. nie ohne Wasser, aber wohl kann das Wasserlicht ohne Feuer seyn. Ihre Oberfläche muß eben so viel verschiedene Theile enthalten, wie unsere Erde, weil sonst keine Geschöpfe darauf leben könten; obgleich nicht nothwendig ist, daß sie gerade von der Beschaffenheit sind, die für den Aufenthalt menschlicher Wesen erfodert wird. Die Einrichtung der Natur im Besondern kann dort eine ganz andere seyn, und die dort lebenden Geschöpfe können eine ganz andere Organisation, Sinnlichkeit und Erkentnißart haben.

§. 942.

Die Luft erklärte Bruno für eine feuchte Substanz eines feinen Körpers, oder für eine geistige Substanz. Von der Luft ist der sogenannte Aether wesentlich verschieden. Er ist einerley mit dem leeren oder dem absoluten Raume, der in's Unendliche alle Körper befaßt, und auch der Himmel heißt. Sein Wesen ist Feuer, weil alles, was er enthält, feuriger Na-

Natur ist. Der Raum bekomt den Namen Aether, sofern er durchlaufen wird, und auch der Inbegriff der Gestirne wird in Hinsicht auf die Bewegung derselben Aether genannt. Eben dieser Namen kann ihnen auch beygelegt werden, weil sie flammen. Man kann den Himmel in einem engern Sinne nehmen, als einen zusammenhangenden Raum, der ein Gestirn umgiebt, und dann existiren so viel Himmel als Gestirne; ferner in einem weitern, als den Himmel des Himmels, oder den Raum eines Systems von Gestirnen, wie unsere Sonne mit den Planeten ist; endlich in dem weitesten Sinne, als den Himmel aller Himmel, wo der unermeßliche Raum darunter verstanden wird. Dieser unermeßliche Himmel ist der Sitz Gottes, der den leeren Raum erfüllt, und der unendliche unaussprechliche Vater des Lichtes ist. Der Aether ist der Wohnsitz der Götter des zweyten Ranges, und die Sterne sind der Wohnsitz der Seligen. Die Kraft der Gottheit verbreitet Leben durch das Unermeßliche; sie giebt den Gestirnen mancherley Bewegungen, und noch mehrere als unsere Erde hat. Bruno vermuthete, daß, so wie es unzählige Sonnen giebt, ausser den Fixsternen, die wir sehen, so gäbe es auch unzählige Planeten, die nicht von uns wahrgenommen werden. Die Ursache der Bewegung der Gestirne im ätheri-

schen Raume ist die ihnen einwohnende Seele; der Körper folgt dem leichten Anstoße, welchen ihm diese ertheilt, und der Raum setzt der Bewegung kein Hinderniß entgegen. Das Princip, in welchem wiederum die Ursache der Bewegung gegründet ist, ist die Empfindung (sensus); ein höherer Grad der Empfindung ist die Erkentniß, auf welche die Begierde folgt. Der Zweck der Thätigkeit ist Selbsterhaltung. Bruno stimte hierin mit dem Campanella überein. Daß die Seele in jedem Dinge die erste Ursache der Bewegung sey, erhellt auch daraus, weil es ungereimt ist anzunehmen, daß die Glieder eines Thieres als solche sich von selbst bewegten, und die Voraussetzung eines äussern Antriebes der Bewegung wurde nichts erklären, weil sie selbst immer wieder auf einer Voraussetzung beruhte. Die Seele ist das Princip des Lebens und also auch das Princip der Bewegung. Es ist aber in ihr das Bewegen und das Bewegtwerden dem Subjecte nach einfach und Eins und dasselbe. Die Seele lebt sich selbst, und bewegt sich selbst. Ihre ganze Thätigkeit macht überhaupt nur Eine Bewegung aus; so mannichfaltig die Arten der Bewegung seyn mögen, so ist doch jede derselben in jener gleichsam präformirt, und gehört zu ihr. Es ist immer nur derselbe Künstler, sagt Bruno, der schneidet, bindet, bohrt, leimt oder

sägt.

sägt. So wie der menschliche Körper belebt ist, so sind es auch alle übrige Dinge, wenn sie auch jenem noch so unähnlich sind, und selbst die Steine haben Leben und Empfindung. Bruno brachte für diese Behauptung auch Erfahrungsbeweise vor, die aber nur seine Unkunde der Naturgeschichte verrathen. Aus den Ochsen entstehen Bienen, aus dem Aase allerhand Insecten, der Koth verwandelt sich in Würmer und Fliegen, aus Sand und Wasser werden Frösche, und eben so entstehen Mäuse, Motten, Schlangen, Ameisen, aus unbekanten Keimen. Das Weltall überhaupt kann demnach als ein unendliches Thier vorgestellt werden, in welchem Alles auf die mannichfaltigste Weise lebt und webt. Die elementarischen Theile des Weltalles streben alle nach der runden Gestalt, als der vollendetesten, welche möglich ist, indem die eckigte Gestalt Mangel anzeigt. Jeder Wassertropfen, der sich ablöst, nimt eine runde Bildung an. Auch die Theile der Erde streben nach der runden Gestalt, wiewohl sie doch dieselbe nicht vollkommen erreichen; eine Behauptung, die mit den neuesten Beobachtungen über die Figur der Erde und den Resultaten aus denselben sehr glücklich zusammentrifft. Die Meynung von der unendlichen Zahl der Welten scheint im Zeitalter des Bruno besonders paradox und auffallend gewesen zu seyn; daher er ganz vor-

vorzüglich sich auf die Begründung derselben und die Widerlegung der entgegengesetzten Argumente einläßt. Man hatte unter andern dagegen eingewandt, daß bey der Hypothese von mehr Welten auch mehr Mittelpuncte im Universum angenommen werden müssen. Dieses gab Bruno zu; man kann den Mittelpunct setzen, wo man will, und jedes Ding in seinem Verhältniße zum Universum findet sich immer im Mittelpuncte; aber es folgte hieraus nichts gegen die Hypothese, wie die Gegner glaubten. Sehr umständlich disputirt Bruno gegen die Argumente der Peripatetiker für die Begrenztheit des Weltalls, wie oben schon bemerkt ist. Manche seiner Hypothesen, z. B. daß die Erde nicht das schwerste, sondern das leichteste Element sey; über die Höhe und das Verhältniß des Wassers zur Erde; über die Beschaffenheit und Verbindung der Elemente mit einander überhaupt; über die Natur der Kometen, die er für Planeten hielt, welchen eben so wohl um die Sonne liefen, als die übrigen, und uns nur darum Gestirne besonderer Art zu seyn schienen, weil sie auf ihrer Laufbahn nicht immer von uns wahrgenommen werden könten; über die Begattung der Welten analog mit der menschlichen und thierischen, können hier nicht weiter erörtert werden. Zulezt führt Bruno wiederum alle seine Ideen auf das Hauptresultat seiner

Phi-

Philosophie zurück: Alles ist unendlich und Eins. Wäre die Welt ein Endliches, so würde selbst der Mensch, der seiner Natur nach zum Unendlichen hinstrebt, vorzüglicher seyn, als die Gottheit; diese erschiene als neidisch und ihre Güte selbst beschränkend; nur im Unendlichen konte die Gottheit ihre unendliche Herrlichkeit offenbaren. Die Unendlichkeit Gottes in dem Unendlichen ist seine Allgegenwart; er ist in Allem, nicht über oder ausserhalb, so wie das Wesen nicht über oder ausserhalb dem Dinge ist. Die Natur ist nicht ausser dem Natürlichen, die Güte nicht ausser dem Guten.

§. 943.

Da der Begriff des Urprincips, das einfach seyn, und dennoch das unendliche All darstellen sollte, in seiner Beziehung auf die Mannichfaltigkeit der Dinge sehr schwer zu fassen ist; so hat ihn Brnno auf mehrfache Weise und aus verschiedenen Gesichtspuncten deutlich zu machen gesucht, und dabey zugleich die Anwendung der Regeln der Lullischen Kunst gezeigt. Diese Absicht scheint er besonders in dem Werke de Monade, Numero et Figura, secretioribus nempe Physicae, Mathematicae

et

et Metaphyſicae elementis und in einem andern: De triplici minimo et menſura gehabt zu haben. In dem erſten iſt ſeine Theorie vom Urprincipe in Zahlbegriffen uud in der Zahlenterminologie entwickelt nach dem Beyſpiele der NeuPythagoreer. Hr. Fülleborn charakteriſirt das Buch im Allgemeinen als einen Verſuch, die ganze Natur und ihre Kräfte und Wirkungen, die animaliſche, intellectuelle und moraliſche Welt tabellariſch in Zahlen und Figuren, einen magiſch geometriſchen Orbis pictus darzuſtellen. Die Monas iſt die Ureinheit, das ganze Weſen aller Dinge, der Grund aller Zahlen und Zahlverhältniße. Ihr iſt die Dyas entgegengeſetzt, das Princip der Unterſcheidung und Mehrheit im Weſen der Dinge. Dieſe Mehrheit, die durch die Scheidung der Dyas entſteht, zeigt Bruno weiter in einer Tabelle von entgegengeſetzten metaphyſiſchen und mathematiſchen Grundbegriffen, z. B. Möglichkeit, Wirklichkeit; Subſtanz, Accidens; Materie, Form; Dauer, Veränderung; Ruhe, Bewegung; Erzeugung, Vernichtung; Einfach, Zuſammengeſetzt; Vereinigung, Trennung; Unendlich, Endlich, u. w. In der Trias werden die durch die Dyas Geſchiedenen und ſich Entgegengeſetzten wieder zu einem Ganzen verbunden. Sie iſt alſo das Princip aller Zuſammenſetzung, wie die Dyas das Princip aller Scheidung war. Durch die

Te-

Tetras wird die vollendete Existenz der Dinge begründet, ihr Daseyn im Raume und der Zeit, ihre Thätigkeit und ihr Leiden. Die Pentas ist das Princip der Mittel zu Zwekken, der Organe, der Sinne, der Künste nach ihren activen und passiven Beziehungen. Die Hexas bestimt die Begattung der Dinge, die Erzeugung, die Vollendung der Thätigkeit der Dinge bis zu ihrem Ziele. Die Heptas drückt die Ruhe der Dinge aus im Zustande ihrer Selbstvollendung, wo sie gleichsam auf sich selbst zurückblicken. Die Octas ist das Urbild der Gerechtigkeit, durch welche die Dinge geben und empfangen, erhalten werden und andere erhalten. Ein ähnliches Geschäfft hat die Enneas. Die Dekas schließt endlich die Zahl aller einfachen Principien und befaßt sie zugleich in sich. Offenbar waren es Neu Pythagoreische und cabbalistische Ideen, die Bruno hier auf die seltsamste Art mit seinem Systeme analogisirte. In dem andern Werke de minimo stellt Bruno das Urprincip unter dem Begriffe des Kleinsten, das zugleich das Größte ist, des Eins, das zugleich Alles ist, vor. Es ist bewundernswürdig, mit welchem Scharfsinne und Aufwande von Phantasie er jenen Begriff in diesem Sinne entwikkelt hat. Das Kleinste ist die Substanz aller Dinge, und eben darum von unendlicher Größe. In ihm ruht die Monas, der Atom,

der

der Weltgeist, der allgegenwärtig in seinem eigenen Seyn und in keinem andern existirt, das Wesen und die Materie des Alls. Das Kleinste giebt allen Dingen erst Wirklichkeit; denn wo es nicht ist, ist überall nichts, ist keine Monas, keine Zahl, keine Gattung und keine Art. Es ist also der Grund von Allem, über alle Gattung erhaben, weil es in aller Gattung ist, es ist die Gottheit, die Mutter Natur. Diesen allgemeinen Charakter des Kleinsten, welchen Bruno entwirft, führt er weiter im Einzelnen aus. Das Kleinste ist das Erste und Wesentliche des Größten; hebt das Kleinste auf, und ihr habt das Größte aufgehoben; das Subject der Natur und Kunst ist das Kleinste und besteht im Kleinsten; es bestimmt und begrenzt jede Größe und Zahl; es ist der Grund der Zusammensetzung, Vermehrung und Verminderung, und dadurch aller Bildung; es ist ihm Alles entgegengesetzt, so wie Alles aus ihm hervorgeht; es ist das Princip des Lebens, der Erzeugung; es ist das Unterste im Untern und das Oberste im Obern; es ist Alles, und eben deßwegen zu jeder Zeit und an jedem Orte; aus dem Kleinsten nur kann das Größte erkannt werden. Die Vernunft kann schneller auf das Kleinste kommen, als auf das Größte. Es hat keine Theile; denn es giebt nichts kleineres als das Kleinste; doch ist es eine Größe

und

und der Grund aller Größe. In seinem Wesen ist es durch keinen Begriff bestimbar; es ist einig, unausflöslich, undurchdringlich, unvermischt und keiner Mischung fähig; es berührt nur das ihm völlig Gleiche, und dadurch entsteht die zusammengesetzte Körperwelt und ihre Solidität. Das Kleinste hat immer nur Eine, und zwar mit dem Größten dieselbe Figur; die Abmessung desselben ist ursprünglich gleichgültig, und daher ist es das Maaß von Allem. Aus diesem Begriffe des Urprincips als des Kleinsten, das zugleich das Größte ist, entwickelt denn Bruno weiter dieselben Sätze in der Hauptsache, die auch in seinen übrigen metaphysischen Schriften vorkommen und sein System ausmachen. In der Einheit ist denn eben so die Mehrheit enthalten, wie in der Monas die Zahl, und in dem Puncte die unendliche Ausdehnung.

S. Fülleborn's Beyträge zur Gesch. d. Phil. St. VI S. 48. *Bruckeri* hist. crit. philos. T. IV P. 2. p. 41 sq. Die Frage, ob Bruno ein Atheist gewesen, läßt sich nach den obigen Hauptideen seines Systems leicht entscheiden. Er war es nur in dem Sinne, wo unter dem Theismus die Lehre von der Existenz einer extramundanen persönlichen Gottheit verstanden wird; denn diese Lehre nahm er nicht an. Die unendliche Gottheit und das unendliche Weltall waren ihm

identisch. Hingegen war er nichts weniger als Atheist, sofern er das Daseyn einer Gottheit überhaupt glaubte, und von ihr die erhabensten Begriffe hatte. Die Religionslästerungen, deren er von dem Inquisitionstribunale zu Rom nach dem Zeugniße des Scioppius beschuldigt wurde, beruhten größtentheils auf misverstandenen aus dem Zusammenhange seines philosophischen Systems gerißenen einzelnen Sätzen und Hypothesen. Dergleichen sind Bruno's Meynungen von der Existenz unzählbarer Welten, von der Ewigkeit des Universum's, von der Identität des heil. Geistes mit der Weltseele, von der Wanderung der Seelen aus einem Körper in den andern, und aus einer Welt in die andere. Wenn man von diesen Gründe hernahm, ihn zu verdammen, so war es nur blinder Religionsfanatismus und Unwissenheit, die das Urtheil seiner Richter bestimten. Ueber die historische Wahrheit oder Unwahrheit anderer gegen den Kirchenglauben anstossender Behauptungen, die ihm Scioppius beymißt, läßt sich nichts mit Sicherheit sagen. So sollte er geäussert haben, Moses habe seine Wunder bloß durch Magie bewirkt, worin er es weiter gebracht, als die Aegyptier; er habe seine Gesetzgebung selbst ersonnen; die Bibel enthalte Träumereyen; von Adam und der Eva stamten bloß die Hebräer ab, nicht die übrigen Menschen; Christus sey nicht Gott, er sey ein vorzüglicher Magier gewesen, der den großen Haufen hintergangen

gen habe, und deßhalb mit Recht hingerichtet worden; auch die Apostel seyen Magier und Betrüger gewesen, u. w. Man kann nicht beweisen, daß Bruno wirklich so von Gegenständen der positiven Religion gedacht habe, da in seinen Schriften dergleichen Aeusserungen nicht vorkommen, und das Zeugniß des Scioppius hierin verdächtig ist. Man kann aber auch das Gegentheil nicht hinlänglich beweisen, da Bruno's Lebensgeschichte eine große Gleichgültigkeit und leichtsinnige Denkart in Angelegenheiten der Religion beweist; da sein philosophisches System mit dem Kirchenglauben im geradesten Widerstreite stand; er also bey seiner Paradoxie und seiner leidenschaftlichen Heftigkeit und Unbedachtsamkeit Aeusserungen, wie die obigen, in Ansehung des letztern sich erlaubt haben mag. — Noch will ich Etwas über einige andere Schriften des Bruno hinzufügen. Eine der berühmtesten oder berüchtigtsten darunter ist der: Spaccio della bestia trionfante, proposto da Giove, effettuato dal conseglo, revelato da Mercurio, recitato da Sophia, udita da Saulino, registrato dal Nolano. Divise in tre dialogi, subdivise in tre parti. Consecrato al molto illustre et excellente cavalliere Sign. Philipp Sidneo. Stampato in Parigi 1584. Die Jahrzahl und den Druckort hält Brucker für erdichtet; denn um diese Zeit war Bruno noch nicht nach Frankreich gekommen; indeß ist dies noch kein hinlänglicher Grund,

und Brucker machte sich aus dem Titel eine ganz falsche Idee vom Inhalte des Buches, welches selbst er nie gesehen hatte. Es könte also immer, auch während Bruno's erstem Aufenthalte in Italien, zu Paris in dem angegebnen Jahre gedruckt seyn. Aus der Dedication an Philipp Sidney könnte man eher schließen, daß es später und bey Bruno's Aufenthalte in England, oder nach seiner Reise dorthin, gedruckt wäre, ungewiß in welchem Jahre und an welchem Orte. Auch kommen schon so heftige Invectiven gegen seine Widersacher und die Geistlichkeit darin vor, daß er bereits viele Widerwärtigkeiten erfahren haben mußte, da er es schrieb. Der Inhalt ist übrigens nichts weniger als eine Satire auf die Kirche und den Pabst, sondern vielmehr eine höchst frostige und langweilige Allegorie. Er stellt darin die Laster und Tugenden unter dem Bilde himlischer Constellationen vor, welche vom Firmamente verjagt worden wären, um den neuen Gestirnen, welche die Wahrheit, Gerechtigkeit, Güte u. w. vorstellen, Platz zu machen. — Ein anderes Werk des Bruno hat den Titel: Le Cena de le cineri descritta in cinque dialoghi per quatro interlocutori contre considerazioni circa sogetti; Stampata nell' anno 1580. Bayle hatte ein Exemplar dieses Buchs von 1584. Es ist also gerade in demselben Jahre gedruckt, wo der Spaccio angeblich gedruckt seyn soll, und dies könte wiederum zum Argumente dienen, daß

die

die letztere Angabe doch richtig sey. Es ist dem Hrn. von Castelnau, vnico refugio delle Muse, während seiner Gesandtschaft in England, gewidmet. Die Veranlassung desselben hängt also auch mit Bruno's Reise nach England zusammen. Der Titel gründet sich auf die Supposition, daß die Gespräche den ersten Tag in der Fastenzeit bey Tische gehalten worden. Der Gegenstand ist astronomisch. Bruno vertheidigt das System des Copernicus, und behauptet auch hier die Mehrheit der Welten, die alle, wie die unsrige sind, belebte Thiere, voll lebender und vernünftiger Geschöpfe. Endlich verdient noch bemerkt zu werden das Buch des Bruno unter dem Titel: *Degli heroici furori*; Paris 1585. Auch hier stimmen Druckort und Jahrzahl mit denen der Ausgabe des Spaccio zusammen. Das Buch ist dem Philipp Sidney ebenfalls zugeeignet; in einigen Gedichten preist Bruno die Schönheit der Frauenzimmer in London; es scheint also nach seiner Reise nach England, oder während seines Aufenthalts daselbst, verfertigt zu seyn. Der Inhalt besteht in mystischen Phantasieen über die Liebe, wodurch Bruno die Seele zur Betrachtung der erhabensten Wahrheiten erheben, und von ihren Mängeln heilen will.

§. 944.

Ein ähnliches Schikfal mit dem Bruno hatte sein Zeitgenosse, Lucilius, oder, welche Vornamen er sich selbst gab, Julius Cäsar Vanini. Er wurde gebohren im J. 1586 im Neapolitanischen, und studirte ausser den gewöhnlichen Vorbereitungswissenschaften die Philosophie und Medicin. Seine Führer in der Philosophie wurden Aristoteles, und zwar wie die Averrhoisten das System desselben auslegten, Pomponatius, Telesius und Hieronymus Cardanus. Aus den Lehren dieser bildete er sich eine eigene Vorstellungsart. Zu Padua beschäftigte er sich auch mit der Theologie und dem kanonischen Rechte, um desto leichter zu einer geistlichen Pfründe gelangen zu können. Ob er wirklich in frühern Jahren in einen Mönchsorden getreten, ist zweifelhaft, da er selbst nichts davon erwähnt. Nach Vollendung seiner akademischen Studien machte er eine Reise durch Deutschland, Böhmen, die Niederlande, disputirte überall gegen Atheisten und Ungläubige, jedoch so, daß er selbst in den Verdacht des Atheismus gerieth, und darüber mehrmal in Lebensgefahr kam. Er hielt sich hierauf in Genf auf, gieng dann nach Lyon, wo er sich vor der Verfolgung der Inquisition kaum noch durch die Flucht rettete, begab sich aus

Frank-

Frankreich nach England, lebte daselbst zwey Jahre, und kehrte wieder nach Italien zurück. In Genua lehrte er eine Zeitlang die Naturphilosophie, meistens nach den Grundsätzen der Averrhoisten, die er vorzüglich empfahl, wobey er doch aber auch zugleich seine Zuhörer ermahnte, nicht blindlings der Autorität irgend eines Lehrers oder Schriftstellers zu folgen, sondern selbst in den Quellen der Erkentniß nachzuforschen. Indeßen war er von zu unstetem Charakter, um an einem Orte lange verweilen, und sich mit den Menschen, mit welchen er in Verbindung gerieth, vertragen zu können. Er verließ Genua, trieb sich bald in Frankreich, bald in Italien herum, bestand dabey mancherley Abentheuer, und ward durch sein Disputiren über Gegenstände der Philosophie und der Religion, womit er sich jedem aufdrängte, und durch seine Schriften, immer der Käzerey und des Unglaubens verdächtiger. Um dieses Verdachtes willen mußte er auch Paris verlassen, wo er sich zulezt aufhielt. Sein unglückliches Loos führte ihn nach Toulouse. Hier ward er auf die Angabe eines gewißen Franconus vor Gericht gezogen, und ob er gleich durch seine Erklärung, daß er der katholischen Kirche treu ergeben sey, sich von der Untersuchung befreyt zu haben glaubte, dennoch bald hernach gefangen gesezt, da Franconus seine Anklage wiederholte.

Man fand unter seinen Sachen auch solche, die den Verdacht der Zauberey und Giftmischerey auf ihn warfen, obgleich Vanini bey seiner Vertheidigung die heilsamsten Zwecke vorgab, die er dabey gehabt. Franconus sagte gotteslästerliche Behauptungen, die Vanini gegen ihn geäussert, vor Gerichte aus, und beschwor seine Aussage. Auch mehrere seiner Zuhörer zeugten gegen ihn. Vanini that freylich alles, was er konte, um die Beschuldigung von sich abzulehnen; er leugnete die Aussagen seiner Gegner, betheuerte seinen Glauben an den dreyeinigen Gott, und nahm einst vor seinen Richtern einen Strohhalm auf, mit der Versicherung, daß schon dieser allein ihn von dem Daseyn Gottes überzeugen würde; auch genoß er öfter im Gefängnisse das Abendmal. Dennoch ward er zum Scheiterhaufen verdammt, und öffentlich verbrannt, nachdem ihm der Henker vorher die Zunge ausgerissen hatte. Man erzählt, daß Vanini kurz vor seiner Hinrichtung, da ihm kein Rettungsmittel übrig war, seinen Atheism laut und förmlich erklärt, und die bittersten Spöttereyen unter andern über Christus, da man ihm das Crucifix vorhielt, ausgestoßen habe. Indeßen sind diese und andere Sagen höchst zweifelhaft und verdächtig. Ueberhaupt ist die Geschichte des Inquisitionsprozeßes, von welchem Vanini das traurige Opfer wurde,

nicht

nicht recht klar; es scheint, daß die Verfolgungswuth von Geistlichen, die er erbittert hatte, den Magistrat zu Toulouse gegen ihn empört, und diesen zu der ungerechten und grausamen Sentenz veranlaßt habe. Nachher mag man diese und jene Thatsachen hervorgesucht und sie verdreht und entstellt, oder auch dergleichen ganz ersonnen haben, um das abscheuliche Verfahren gegen Vanini vor den Zeitgenossen und der Nachwelt zu rechtfertigen. Wenn Vanini auch kurz vor der Hinrichtung die heftigsten Schmähungen gegen den König, von deßen Gnade er nichts zu hoffen hatte, und noch mehr gegen seine Richter ausstieß, so war dies der gerechteste Ausdruck seines schmerzlichen Unwillens über die Behandlung, welche er erdulden mußte. Selbst wenn er Gott und Christus gelästert hätte, würde man bey einiger Hinsicht auf den Zustand und die Gemüthsstimmung, in welcher er es gethan, Entschuldigungsgründe dafür finden; am wenigsten aber daraus mit Rechte auf seine vorherige Denkart schließen können. Ob übrigens Vanini durch seine Behauptungen in seinen Disputationen und Schriften nicht sehr gröblich gegen die Rechtgläubigkeit verstoßen habe; ob sein Benehmen überhaupt, das durch Eitelkeit, Hang zur Paradoxie und Spötterey, und eine unruhige wunderliche Laune geleitet wurde, und wobey er

zugleich oft eine Ueberzeugung heuchelte, die er nicht hatte, was ihn in den Ruf eines zweydeutigen gefährlichen Lehrers und Schriftstellers brachte, sehr viel zu seinem unglücklichen Schicksale beygetragen habe, ist eine andere Frage. Hier dürfte er wohl auf keine Weise frey zu sprechen seyn.

Die Biographen Vanini's sind theils für; theils wider ihn. Der eifrigste Gegner desselben ist Dürand (La vie et les sentiments de Lucilio Vanini; Rotterdam 1717). Eben so parteyisch gegen ihn ist Schramm in seinem Tractatus de vita et scriptis famosi Athei Iulii Caes. Vanini. Als sein Apologet ist freylich Arpe aufgetreten (Apologia pro Vanino; Cosmopoli s. Rotterdam 1712); aber die Apologie ist nichts weniger als genugthuend; Arpe leugnet, anstatt Thatsachen vorzubringen, die das Gegentheil der Beschuldigungen darthun, welche man dem Vanini machte. Brucker misbilligt mit Recht den Proceß gegen Vanini nnd die grausame Hinrichtung desselben sehr lebhaft, scheint aber doch überhaupt zu günstig und parteyisch für ihn zu urtheilen. S. *Bruckeri* hist. crit. philos. T. IV. P. 2. p. 670. sq.

§. 945.

Vanini hatte ungeachtet seines kurzen und sehr unsteten Lebens mehrere Schriften ausgear-

arbeitet. Er erwähnt selbst seiner Commentare zu den Aristotelischen Büchern de physica auscultatione, de generatione et corruptione, und de meteoris; ferner libros astronomicos; apologiam pro lege mosaica et christiana; de contemnenda gloria; de vera sapientia; metamorphosin physico magicam u. a. Man weiß aber doch nicht, ob er diese Werke alle vollendet, oder nur in der Idee entworfen, und wenn er sie auch vollendete, ob sie gedruckt sind. Die beyden gedruckten Werke von ihm, nach welchen man auch allein ihn als Philosophen beurtheilen kann, sind das Amphitheatrum aeternae providentiae, und de admirandis naturae reginae Deaeque mortalium arcanis libb. IV. Beyde, ob man gleich hernach aus denselben Gründe der Anklage und der Verdammung des Vanini hernahm, und das letztere sogar auf Erkentniß der Sorbonne verbrannt wurde, sind doch cum privilegio et approbatione gedruckt, und die Censoren der Sorbonne hatten anfangs nichts darin angetroffen, quod religioni catholicae apostolicae et romanae repugnaret aut contrarium esset. Der wahre Zweck, welchen Vanini dabey hatte, liegt auch in beyden sehr versteckt, wiewohl er doch in dem letztern auffallender erhellt, da er hingegen aus dem erstern schwer mit Bestimtheit anzugeben ist; was auch die verschiedenen Urtheile über den Charakter des Inhalts derselben veran-

anlaßt hat, indem einige den baren Atheismus und Naturalismus darin sahen, andere hingegen nichts Anstößiges, zum mindesten keinen Atheismus, darin entdeckt haben wollten. Vanini folgte dem Beyspiele des Pomponatius, seines Lehrers, der als Philosoph und Schriftsteller gleichsam die Rolle zweyer verschiedener Personen, eines Denkers aus bloßen Vernunft- und Naturgründen, und eines treuen Anhängers des Kirchenglaubens, spielte, und in den Fällen, wo seine Philosophie dem Kirchenglauben schnurstracks entgegengesetzt war, zugleich behauptete, daß er als ein ergebener Sohn der Kirche doch das Gegentheil glaube. Nur zeigte sich Vanini in dieser Zweydeutigkeit auf eine solche Art, daß die angenommene Larve zu leicht bemerkt wurde, und daher seine Abtrünnigkeit von dem Kirchenglauben desto mehr beleidigte. Es ist dies schon in seinen Schriften sichtbar, und mag es noch mehr in seinen mündlichen Aeusserungen bey seinen Lehrvorträgen und in seinen Disputen gewesen seyn. In dem Amphitheatro divinae providentiae werden dem Anscheine nach nur die Meynungen der ältern Philosophen bestritten. War es auch, wie sich aus der Beschaffenheit der vom Vanini vorgebrachten Gegengründe wohl schließen läßt, mit der Widerlegung mancher Lehren der ältern Philosophie ihm in der That kein Ernst; so beobachtete er doch größtentheils

ei-

einen ernsthaften gesetzten Ton, und stellt sich als einen Rechtgläubigen dar, der die Argumente der ältern Philosophen nur beybringt, um sie zu widerlegen. So schwach deßhalb auch die Gründe sind, die hier gegen Plato, Zeno, Epikur, vorkommen, und obgleich Vanini die bessern Argumente der Neuern verwarf, um schlechtere an die Stelle derselben zu setzen; seine Absicht sich also deutlich genug verräth, die Lehren der Alten, soferne sie mit seinem eigenen Systeme zusammenstimten, für den, deßen Blik nicht durch die Larve getäuscht wurde, als unwiderlegt oder unwiderleglich aufzustellen; so konte doch Niemand ihn des Atheismus geradehin zeihen. Mochte er immerhin, indem er die Behauptungen der ältern Philosophen zu bestreiten schien, eigentlich nur die Blöße der neuern Philosophie und vornehmlich der Lehrsätze des Kirchenglaubens aufdecken; er konnte sich immer darauf berufen, wie er denn das bey dem Criminalprozeße auch wirklich that, daß er seinen Worten nach das Gegentheil gelehrt habe und habe lehren wollen. Nicht so vorsichtig verfuhr Vanini in dem zweyten Werke de naturae arcanis. Schon der von ihm gewählte Titel nicht nur konte und mußte in seinem Zeitalter befremden und anstößig seyn, sondern auch der Inhalt entsprach dem Titel bey genauerer Erwägung zu sehr, als daß er hier auf eben die Weise, wie bey

dem erstern Werke, den Anschuldigungen der Kätzerey und des Atheismus bey seinen Gegnern und bey den Wächtern des Kirchenglaubens hätte entgehen können. Er hatte zwar di Untersuchung in die dialogische Form eingekleidet, ohne bestimt anzugeben, unter was für einer Person des Dialogs er selbst rede; auch scheinen die Gespräche bloß wissenschaftliche Unterredungen über einzelne physikalische und naturhistorische Materien zu seyn. Aber die Person, welche **Vanini** selbst angenommen hatte, war doch nicht zu verkennen; es war diejenige, die am heftigsten spottete und lästerte; und die Tendenz der Gespräche überhaupt war zu klar, um von einem aufmerksamen Prüfer verkannt werden zu können. Diese Tendenz war, zu zeigen, daß die Natur die Gottheit sey, daß alle Dinge mechanisch entständen, und das ganze Universum in seinem Zusammenhange aus mechanischen Ursachen zu erklären. Die Beweise, deren sich **Vanini** bedient, stehn mit dem damaligen unvollkomnen Zustande der Physik und Naturgeschichte im Verhältniße, wie es auch mit vielen Beweisen des **Bruno** für ähnliche Behauptungen der Fall war. Es sind meistens unerweisliche Hypothesen, und sehr oft ungereimte Grillen. Die Versicherungen, er würde diese oder jene Lehre glauben, (wie er sie denn wirklich glaubte), wenn er nicht im Chri-

sten-

stenthume unterrichtet wäre, erscheinen hier nur als Spöttereyen.

S. Fülleborns Beyträge zur Geschichte der Philosophie St. V: Ueber Julius Cäsar Vanini; wo auch aus dem Werke de naturae arcanis eine Probe mitgetheilt ist.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Buhle, Johann Gottlieb,

Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben

Bd.: Sechster Theil. Erste Hälfte

Göttingen 1800

Ph.u. 75 b-6,1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10045373-2
VD18 90623002